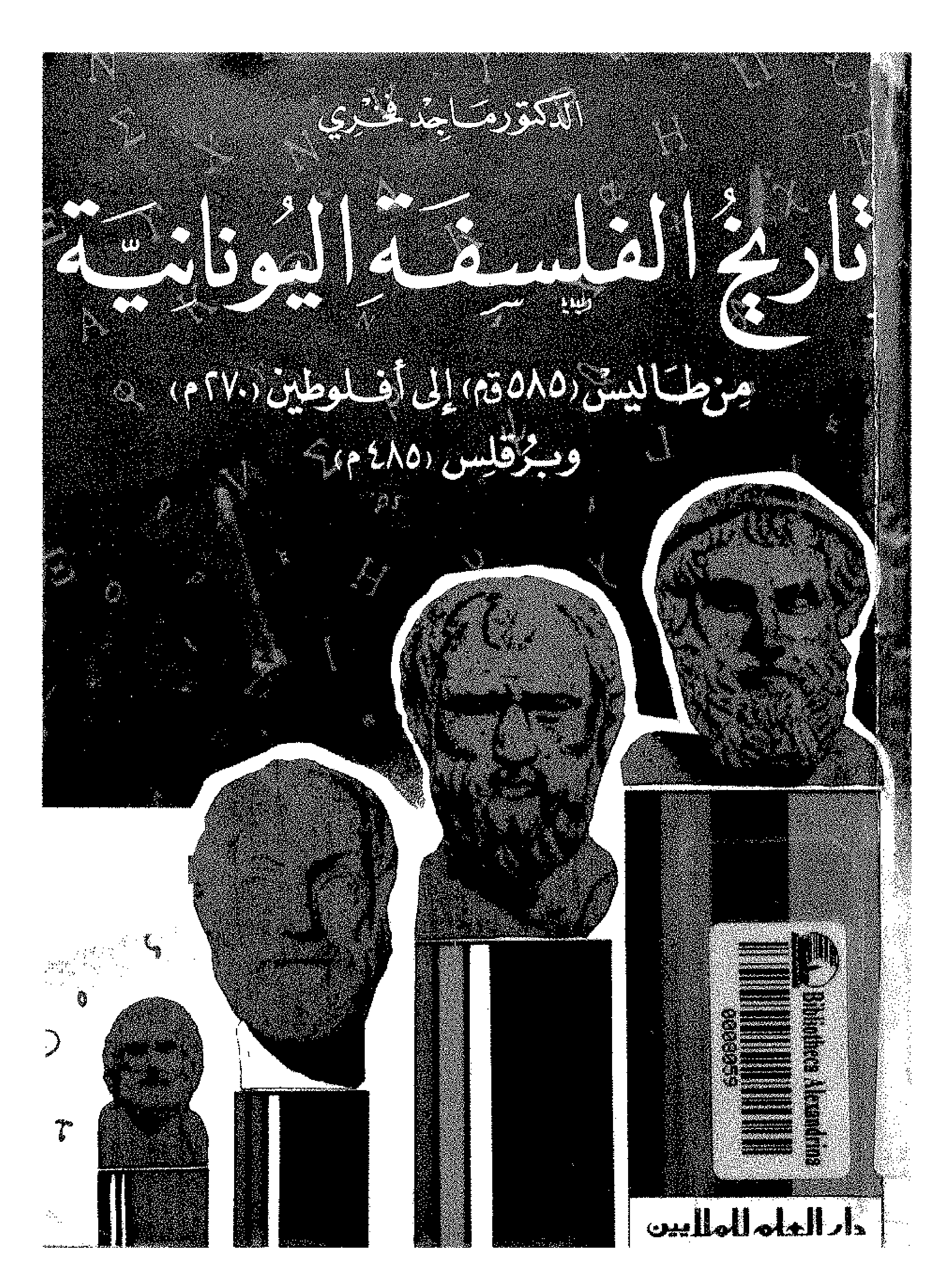

الدكتور ماجد فخري
تاريخ الفلسفة اليونانية
من طاليس (٥٨٥ ق.م) إلى أفلوطين (٢٧٠ م)
وبرقلس (٤٨٥ م)
Bibliotheca Alexandrina
دار العلم للملايين

تاريخ الفلسفة اليونانية

من طاليس (٥٨٥ ق.م) إلى أفلوطين (٢٧٠ م)
وبرقلس (٤٨٥ م)

الدكتور ماجد فخري

تاريخ الفلسفة اليونانية

من طاليس (٥٨٥ ق.م) إلى أفلوطين (٢٧٠ م)
وبرقلس (٤٨٥ م)

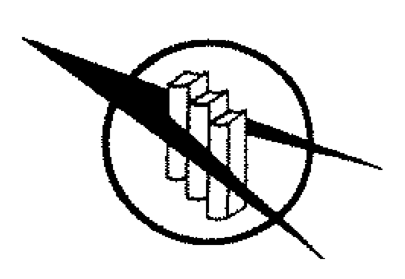
دار العلم للملايين

دار العلم للملايين

مؤسسة ثقافية للتأليف والترجمة والنشر

شارع مار الياس - خلف ثكنة الحلو
ص.ب ١٠٨٥ - تلفون: ٣٠٤٤٤٥ - ٨١٦٦٣٩
برقياً: ملايين - تلكس ٢٣١٦٦ ملايين

بيروت - لبنان



الطبعة الأولى

آذار / مارس ١٩٩١

تصميم الغلاف: رفيف حربلي

المقدمة

اقترن اسم الفلسفة منذ أقدم العصور بالشعب الهلّيني الذي انتشر منذ أوائل القرن الثامن قبل المسيح حول سواحل البحر المتوسط، فأنشأ المستعمرات على طول شواطىء آسيا الصغرى (أيونيا) وجنوب إيطاليا وشواطىء إفريقيا الشمالية بما فيها مصر. «وحتّى اسم الفلسفة يعصى على الترجمة إلى لسان أجنبي»، كما يقول المؤرخ ديوجنيس لايرتيوس.

كان مهد الفلسفة بمعناها الأخصّ في أواسط القرن السادس ق. م. ملطية Miletus، عاصمة أيونيا الواقعة على مفترق طرق العالم القديم التجارية والثقافية. وفي هذه الحقبة كانت أيونيا خاضعة لسلطة ملك ليديا حتى سقوطها تحت حكم الفرس على أثر اجتياح كورش لها سنة ٥٤٦ ق. م. ومع ذلك يبدو أن مركز ملطية التجاري والثقافي لم يتأثر بالاحتلال الفارسي، فأنجبت في غضون قرن ونيّف عدداً من كبار الفلاسفة «الأيونيين» الذين سنأتي على ذكرهم في فصل لاحق.

تدل البيّنات التاريخية القديمة، ولا سيّما النصوص الأوغريتيّة (الفينيقية) التي اكتشفت حديثاً في رأس شمرا بشمال سوريا، أن الأيونيّين كانوا على صلة وثيقة بشعوب الشرق الأدنى، ولا سيما المصريين والفينيقيين والبابليين، وأن صلاتهم بهذه الشعوب لم تقتصر على التبادل التجاري أو المجابهة العسكرية، بل تعدّتها إلى التبادل الثقافي أو الفكري. ويروي المؤرّخ هيرودوتس (توفي

حوالى ٤٢٥ ق. م.) أن المصريين هم الذين اخترعوا الهندسة وعنهم أخذها اليونانيون، وهو ما تؤيّده اكتشافات طاليس (اشتهر ٥٨٥ ق.م.) وفيثاغورس (اشتهر حوالى ٥٣٢ ق. م.) في مضمار التدليل الرياضي على بعض القضايا الهندسية التي عرفها المصريون. وقد أخذوا الأبجدية عن الفينيقيين، كما يستدلّ من أسماء أحرف الأبجدية التي ما زالت متداولة حتى يومنا هذا، وأصلها فينيقي، كالألف A وتعني الثور، وبيتا B وتعني البيت، وغاما G وتعني الجمل، ويوتا I وتعني اليد. وفي الروايات القديمة أن اليونان أخذوا الأبجدية، عن قدموس، جدّ الفينيقيين وأخي يوروبا Europa ومؤسّس مستعمرة طيبة Thebes الشهيرة في أواسط اليونان بمقاطعة بووثيا Boethia. وعن البابليين أخذ اليونان عدداً من المعارف الرياضية والفلكية، مثل قسمة النهار إلى ١٢ جزءاً وقسمة الدائرة إلى ٣٦٠ درجة، وعلى أساس لوائح (أو أزياج) أخذها اليونان عن البابليين استطاع فلكيّوهم، ومنهم طاليس، أن يتنبأوا بكسوف الشمس في ٢٨ أيار (مايو) ٥٨٥ ق. م.

١ ـ سيرة الخليقة والأساطير

وأهم من ذلك بالنسبة إلى تطوّر الفكر اليوناني الفلسفي الإرث الديني والأسطوري الذي يبدو أن شعراء اليونان وعلى رأسهم هزيود Hesiod وأورفيوس Orpheus وموزايوس Musaeus وفريكايديس Pherekydes توارثوا بعض وجوهه عن التراث البابلي والفينيقي.

تتمثّل أول مرحلة من مراحل الفكر اليوناني، التي دعاها أرسطوطاليس بالدينية أو اللاهوتية، في أشعار هزيود الأسكرائي Hesiod of Ascra (القرن الثامن ق. م.)، وأشهرها ولادة الآلهة Theogony والأعمال والأيام Works and Days.

يبسط هذا الشاعر في القصيدة الأولى مذهباً أسطوريًا قديماً، انبثقت بحسبه الأرض Gaia، موطن الآلهة الخالدين، عن الظلام أو العدم Chaos، وتلاها العالم السفلي Tartarus فإلّه الحب Eros. وعن الأرض الإلاهة الأولى انبثقت السماء Ouranos، كما يقول الشاعر، ثم البحر المحيط Oceanus الذي يحيط بالأرض من كل جانب. ويمضي الشاعر في ذكر مراحل توالد الآلهة

الأخرى، فمن تزاوج الأرض والسماء، انبثق الجيل القديم من الآلهة الذين كانوا يعرفون بالعمالقة Titans وأشهرهم كرونوس Kronus ، فالغيلان العور الثلاثة Cyclops، وأخيراً الجبابرة الأربعة ذوو المائة يد.

إلا أن محور قصيدة هزيود هو قصّة ولادة زوس Zeus ربّ الأرباب، ومعركته الضارية مع منافسيه من الآلهة الآخرين، وانتصاره عليهم. وُلد زوس عن زواج كرونوس وريا Rhea، ولم يلبث أن فاز على والده الذي درج على ابتلاع أولاده خوفاً من تغلّبهم عليه وأصبح سيّد أولمبوس، مقام الآلهة، غير المنازع. وبعد أن استتب ملكه على العالم العلوي عمد زوس إلى توزيع المناصب والمنافع على الآلهة والحكم بينهم بالعدل. ويختم الشاعر قصيدته الأسطورية بأخبار زواج زوس من متيس Metis، ثم ثيميس Themis (القانون) التي أنجبت الفصول التي تدعى الحكم الصالح Eunomia، فالعدالة Dike فالسلام Eirene فالأقدار Moirai وسواها. فكل هذه المواليد تعبّر عن النظام العادل أو القسمة الحقة Daimos التي أرسى قواعدها زوس في الكون، بحسب آراء هزيود.

ولا يتطرّق هزيود في القصيدة الأولى إلى ولادة البشر، التي يروي فصولها في القصيدة الثانية الأعمال والأيام. فهو يقول إن «الآلهة الأزليين» خلقوا «الجنس الذهبي من البشر أولاً» في عهد كرونوس، ثم الجنس الفضي، فالجنس البرونزي على يد زوس الذي خلق تباعاً الجنس الرابع من السعداء والجنس الخامس من البشر الأشقياء الذين يعيشون بحسب سنّة البطش والغلبة. وهذا «الجنس الحديدي» هو الجنس الذي عاصره الشاعر في القرن الثامن ق. م.

وتنطوي أسطورة خلق الأجيال الخمسة من البشر على مغزى أخلاقي صريح. فالشاعر يشيد بالجنس الذهبي السعيد الذي كان يعيش أبناؤه كما لو كانوا آلهة «وقلوبهم خلو من كل أسى» (السطر ١١٢). ويسخر من الجيل الفضي الذي تلاه والذي كان يحيا حياة طيش وشقاق ولا يحفل للآلهة أو يكرّمهم بالعبادة والقرابين (السطر ١٣٥). وعليه قس الجيل البرونزي الشرس الذي عقبه. ويعود الشاعر إلى الإشادة بجيل الأبطال الذين شاركوا في

حروب طروادة، فقضى منهم فريق بينما رحل الفريق الثاني غرباً حيث يعيشون عيشاً رغداً. ثم يأخذ بالتنديد بالجيل الحديدي الخامس الذي كان ينتمي إليه، والذي مُني أبناؤه بالعمل الشاق والمعاناة والخصومة الدائمة بين الأخ وأخيه والأب وبنيه، وحيث سُنّة البطش تتحكم بالبشر، وروح الغيرة تلازمهم حيث حلّوا ورحلوا (السطر ١٩٢ والسطر ١٩٥). ويختم هذه الأسطورة بالحثّ على التمسّك بسنّة العدالة التي لا يقهرها شيء، والطعن بالملوك والأمراء الذين يستبدّون ببني البشر، «لأن العدالة فتاة جميلة أنجبها زوس، وهي تحظى بتكريم سائر الآلهة ومن شأنها أن تشكو الظالمين دوماً إليهم ليقتصّوا منهم» (السطر ٢٥٦)[1].

يتبيّن من هذا العرض المقتضب لقصّة الخليقة أن هزيود، شأن الشعراء الأسطوريين الذين نبه ذكرهم في القرنين الثامن والسابع ق. م.، عالج بصورة خيالية وشعرية مشكلة بداية الموجودات السماوية والأرضية، ودور الآلهة في ملحمة الخلق الكبرى، كما توفر على الإشادة بدور الآلهة، لا سيما سيدهم زوس، في بسط سلطته على الكون وتوطيد أسس العدالة والتآلف في أرجاء مملكته الكونية. ولمّا كانت عناصر هذه الملحمة تتكرّر في جميع النصوص الشعرية القديمة، فقد تحرّى العلماء حديثاً مصدراً خارجيًّا مشتركاً لهما، يبدو أنه ملحمة الخليقة البابلية «أنوما أليش» التي اكتشفت بين ألواح مكتبة أشور بانيبال بنينوى، فضلاً عن بقايا ملحمة أسطورية أخرى في مدينتي كيش وورقة بالعراق، بين سنتي ١٨٤٨ و١٩٢٩[2]. ففي هذه الملحمة أن مردوك سيد الآلهة قتل تيامات سيدة البحار وشطر جسدها شطرين، نصب شطراً منهما في السماء ذات المياه الحلوة والآخر في الأرض ذات المياه المالحة. ويؤخذ من هذه الملحمة أن أول الموجودات كان الغمر (كما يدعوه سفر التكوين) الذي سبق انشقاق الكون إلى الأرض والسماء، وأن خلق الإنسان جاء في أعقاب انتصار مردوك النهائي على الآلهة الذين ساندوا تيامات، وخلق الأرض وقسمة السماء إلى أبراج، وإحلال الكواكب في محالّها فيها. وتروي الملحمة أن

---

(١) قارن: F.M.Cornford, **Principium Sapientiae**. Cambridge, 1971, pp.239 - 240.

(٢) راجع: Alexander Heidel, **The Babylonian Genesis**. Chicago, p. 51 f.

الإنسان خلق أصلاً من دم الإلّه كنغو أحد أنصار تيامات بعد قتله وإراقة دمه (اللوحة السادسة). أما غرض الإلّه من وراء خلق الإنسان فقد كان عبادة الآلهة والتسبيح لربّ الأرباب مردوك، مصدر جميع الخيرات والنعم وقاهر الأعداء وباسط العدل والقسطاس بين الآلهة والبشر.

يضاف إلى الأنوما أليش نصوص كنعانية أخرى اكتشفت في رأس شمرا بشمال سوريا في أواسط العقد الثالث، تروي كذلك قصة الصراع بين مختلف الآلهة الذين كانوا يمثلون القوى الطبيعية والبشرية التي تتحكم بالتاريخ. في هذه النصوص المكتوبة بالمسمارية يتسنّم الإلّه إيل وقرينته أشيره العرش السماوي ويدور الصراع بين ولده بعل إلّه الخصب والعواصف والأمطار، والإلّه مُوت، إلّه الحصاد والجفاف، فينتصر مُوت على بعل، ولكن شقيقته عينات لا تلبث أن تنتقم له وتقتل الإلّه مُوت، وتعيد شقيقها بعل إلى الحياة وتنصّبه على العرش ثانية. وهكذا تعود الحياة والخصب إلى الطبيعة من جديد[1].

تشترك الملاحم اليونانية والبابليّة والكنعانية في استغراقها في سيرة الخليقة ودور الآلهة في تدبير شؤون الكون وأحوال البشر. ويغلب على هذه الملاحم طابع الصراع أو المواجهة العنيفة بين شتى الآلهة، وإن كان هذا الصراع ينتهي غالباً بانتصار قوى الخير والعدالة والنظام، على قوى الشر والتجبّر والفوضى المناوئة لها.

إلّا أن تاريخ ولادة الفلسفة اليونانية على شواطىء آسيا الصغرى يبدأ بثورة عقلية، تنزل فيها هذه القوى من السماء إلى الأرض، ويحل محل الآلهة المتصارعين فيها قوى طبيعية أو بشرية يمكن التحقق من ماهيتها وخواصها وإنجازاتها بالرجوع إلى الحسّ والمشاهدة أو الاستقراء والاستدلال العقليين. وقد مرّت هذه الفلسفة بمراحل ستّ يجدر بنا التوقّف عندها.

٢ ـ مراحل الفلسفة اليونانية

١ ـ المرحلة الطبيعية أو الكوزمولوجية، التي تبدأ بطاليس الملطي (اشتهر حوالى

---

(١) راجع: Claude F.A. Schaffer , **The Cuneiform Texts of Ras Shamra - Ugarit.** London, 1939, pp. 59 f.
وقارن: René Dussaud, **Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit)**, Paris, 1941, pp. 113 f.

٥٩٥ ق. م.) وتلميذيه أنكسيماندر (توفي ٥٤٥ ق. م.) وأنكسمينس (توفي حوالى ٥٢٥ ق. م.)[١]، وهي تتصف بالبحث عن مبدأ الموجودات الطبيعية الواحد arche والقوانين التي تتحكم بصدور الكثرة عن الوحدة وبتغيرها وتعاقبها على سبيل الدوران.

٢ ـ المرحلة الميتافيزيقية، التي يعمد الفلاسفة فيها إلى تخطّي المبادىء الطبيعية والماديّة باتجاه مبادىء أوغل في التجريد، كالعدد: فيثاغورس (اشتهر حوالى ٥٤٠ ق. م.) وأتباعه، أو الصيرورة: هيراقليطس (حوالى ٥٠٠ ق. م.) أو الوجود: بارمنيدس (حوالى ٤٨٥ ق. م.) أو النظام الكوني: أنكساغورس (توفي حوالى ٤٦٢ ق. م.) أو بنية الكون الذرّية: ديمقريطس (توفي حوالى ٤٠٤ ق. م.) وأتباعه.

٣ ـ المرحلة الإنسانية، التي يحل فيها الإنسان في مركز الدائرة من الكون وإليه تُردّ جميع الأفعال والأقوال. ويمثّل هذه المرحلة بروتاغورس (توفي حوالى ٤٢٠ ق. م.) وغورجياس (توفي حوالى ٣٨٠ ق. م.) وتلامذتهما الذين عرفوا بالسفاسطة. ويطلق على المراحل الثلاث الآنفة الذكر عادة اسم المرحلة ما قبل السقراطية.

٤ ـ مرحلة التأليف والتنسيق، التي يستهلّها سقراط (توفي ٣٩٩ ق. م.)، ويمثل أفلاطون (توفي ٣٤٧ ق. م.) وأرسطوطاليس (توفي ٣٢٣ ق. م.) ذروة تطوّرها.

٥ ـ المرحلة الأخلاقية، التي تحوّل الفلاسفة إبّانها عن الخوض في القضايا الذهنية أو النظرية المجرّدة، وانصرفوا إلى البحث عن ماهية السعادة (أو الخير) والسبل المفضية إلى بلوغها. ويمثّل هذه المرحلة تياران خلقيان متوازيان، إن لم نقل متناقضين، هما الرواقية ومؤسسها زينون (توفي ٢٥٩ ق. م.) والأبيقورية ومؤسسها أبيقورس (توفي ٢٧٠ ق. م.).

٦ ـ المرحلة الختامية التي تختصر جميع المراحل الآنفة أو تلخّصها وبها تبلغ الفلسفة اليونانية نهايتها، على الرغم من استمرار تأثيرها الحاسم في شتى

(١) يبدأ إيراد الأعلام الفلسفية في الفصل الأول بالأحرف اللاتينية وذلك لدى ورودها للمرّة الأولى فقط.

الحركات الفكرية أو الدينية اللاحقة، العربية الإسلامية واللاتينية المسيحية، في العصور الوسطى. ويمثل هذه المرحلة ثلاثة أعلام هم أفلوطين (توفي ٢٧٠ ب. م)، وفرفوريوس (توفي حوالى ٣٠٣) وبرقلس (توفي ٤٨٥) وعدد كبير من الفلاسفة والشرّاح الذين كتبوا باليونانية، والذين سنأتي على ذكرهم في المكان المناسب.

٣ ـ مصادر دراسة الفلسفة اليونانية

إذا استثنينا الفلاسفة المتأخرين لا سيّما أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، أمكن القول إن على مؤرّخ الفلسفة اليونانية، لا سيما في المرحلة ما قبل السقراطية، الاعتماد شبه المطلق على مراجع ثانوية متأخرة. فعلى الرغم من أن المصادر القديمة تنسب إلى قسم كبير من قدماء الفلاسفة أعداداً متفاوتة من المؤلفات، فلم يصلنا في معظم الأحوال إلا عدد ضئيل من بقايا هذه المؤلفات يشار إليها باسم الشذرات أو الفقرات، لعل أطول مجموعة منها هي التي تنسب إلى ديمقريطس (حوالى ٤٢٠ ق. م.) وعددها حوالى ٣٠٩ وإلى هرقليطس (حوالى ٥٠٠ ق. م.) وعددها ١٣٧. وقد ورد عدد من هذه الشذرات في مؤلفات أرسطو (توفي ٣٢٣ ق. م.) مع شروح وتعاليق، تسمح لنا باعتباره أول مؤرخ للفلسفة. وقد تبسّط تلميذه وخليفته ثيوفراسطس Theophrastus (توفي حوالى ٢٨٦ ق. م.) في عرض آراء القدماء لا سيّما الطبيعية منها، في عدد كبير من المؤلفات ذات الطابع التاريخي لم يصلنا منها إلّا نزر يسير. وعلى منواله نسج، إلى حدّ ما، شارح أرسطو الشهير سنبلقيوس Simplicius (القرن السادس الميلادي) الذي أورد مقتبسات مستفيضة من كتب القدماء في معرض تعليقه على مؤلفات أرسطو، لا سيما الفيزياء والفلك.

يضاف إلى هذه المصادر المشائية مصادر أخرى أهمها:

١ ـ فلوطارخس Plutarch (توفي حوالى ١٢٤ ب. م.) الأديب والمؤرخ الذي أورد في كتابه: المقالات الأدبية De moralia عدداً كبيراً من أقوال الفلاسفة السابقين لعهد سقراط.

٢ ـ سكستوس أمبريكوس Sextus Empiricus الفيلسوف الشكوكي الذي عاش في أواخر القرن الثاني الميلادي. فهو يقتبس من أقوال السفسطائيين

وسواهم في تأييد حجج الشكوكي الشهير أينسيديموس Aenesidemus وأستاذه بيرهو Pyrrho (توفي حوالى ٢٧٠ ق. م.).

٣ ـ كليمنتس الإسكندراني Clement (توفي حوالى ٢١٨ ب. م) الذي حفظ في كتابَي :الحث على الفلسفة Protrepticus والمختارات Stromateis عدداً من أقوال الشعراء والفلاسفة اليونـان في معرض دفاعه عن العقيدة المسيحيّة.

٤ ـ هيبوليتوس Hippolytus أسقف رومـا (القرن الثالث) في ردّه على الهراطقة والوثنيين حـفظ عدداً من أقوال الفلاسفة القدماء.

٥ ـ ديوجـنيس اللائرسي Diogenes Laertius (القرن الثامن للميـلاد) الـذي ألف كتـاب «سير وآراء الفلاسفة الكبار»، اعتمـد فيه على مصادر يونانية متأخـرة فُقد معظمها. يؤرخ ديوجـنيس هـذا للفلاسفة اليونانيين من طاليس حـتى أرسطوطاليس وأتباعه وزينـون وأبيقورس ويقتبس من أقوالهـم. وعلى الرغم من أسلوبـه العشوائي والانتقـائي، فهـو أهـم مصدر بعد أرسطو لدراسة الفلاسفة القدماء، ولا سيما أبيقورس وزينون الآنـفي الذكر.

٦ ـ ستوبايوس Stobaeus الأديـب والمصنّف الذي عاش في القرن الخامس الميلادي وجـمع في كتاب المختـارات Anthologium أو Florilegium عـدداً من الشـذرات مـا قبل السقراطية، لا سيما شذرات ديمقريطس.

وبالطبع نجد في معظم المؤلفات اللاحقة التي تتّصف بطابع فلسفي تعاليق ومقتبسات مستمدة من مصادر قديمة، عند شيشرون Cicero (توفي ٥٣ ق. م.) وأغسطينوس St. Augustine (توفي ٤٣٠ ب. م.) ويوزيبيوس Eusebius وجالينوس Galen (توفي ٢٠٠ ب. م.) فضلاً عن شرّاح أرسطو الكبار، مثل فيلوبونوس Philoponus (تـوفي ٥٨٦ م) وثمسطيوس Themistius (توفي حوالى ٣٨٧) والإسكندر الأفروديسي Alexander of Aphrodisias (القرن الثاني) وسواهم.

وقد جمع هرمان ديلز Hermann Diels في كتابه الشهير شذرات مـا قبل السقراطيين Die Fragmente der Vorsokratiker جميع الشذرات التي وصلتنا باليونانية والألمانية، ونقحها ولتر كرانز Walter Kranz (بـرلين ١٩٣٤ ـ ٣٧)،

وترجمت الشذرات إلى الإنكليزية كاثلين فريمان Kathleen Freeman في كتابها Ancilla to the Pre - Socratic philosophers (أكسفورد ١٩٤٨).
كما جمع ديلز الأخبار والروايات الواردة عند قدماء المؤرخين والفلاسفة من فلوطارخس حتى يوزيبيوس وجالينوس في كتابه الشهير الآخر Doxographi Graeci (برلين ١٨٧٩).

٤ ـ الدراسات الحديثة

من الصعب إحصاء جميع الدراسات الحديثة التي تدور على مراحل الفلسفة اليونانية المختلفة. ولكن يمكن القول بصورة عامة إن أوفى الدراسات بالألمانية والإنكليزية والفرنسية تتناول الفلسفة اليونانية بشكل عام أو تتوفر على الحقبة الباكرة هي التالية:

١ ـ E. Zeller, **Die Philosophie der Griechen** (أي فلسفة اليونان) في خمسة مجلّدات، ظهرت أصلاً سنة ١٨٤٤ أو ما يليها وتناولت جميع مراحل تطور الفلسفة اليونانية. وقد كتب المؤلف مختصراً لهذا التاريخ الضخم دعاه «ملامح تاريخ الفلسفة القديمة».

٢ ـ W.K.C. Guthrie, **A History of Greek Philosophy** (أي تاريخ الفلسفة اليونانية) في ستة مجلدات، صدر الجزء الأول منه سنة ١٩٦٢، والجزء الأخير الذي يدور على أرسطوطاليس سنة ١٩٨١.

٣ ـ E. Bréhier, **Etude de philosophie antique** سنة ١٩٥٥.

٤ ـ F. Ueberweg, **Grundriss der Geschichte der Philosophie** مع تكملة M. Heinze، ظهر سنة ١٨٨٦ وترجم إلى الإنكليزية سنة ١٨٧٢ ـ ٧٤.

٥ ـ John Burnet, **Early Greek Philosophy** لندن ١٩٣٠. ثمّ للمؤلف نفسه **Greek Philosophy from Thales to Plato**، لندن ١٩٦٢.

٦ - Wilhelm Windelband, Geschichte der alten Philosophie ترجم إلى الإنكليزية سنة ١٨٩٩ عن الطبعة الألمانية الثانية ١٨٩٣.

أما التواريخ والدراسات الحديثة الأخرى التي يمكن الرجوع إليها فقد وَرَد ذكر معظمها في ثبت المراجع. ويجد القارىء في ثبت المراجع أيضاً أهم المصادر والمراجع التي تتصل بالمراحل اللاحقة مبوّبة بحسب الحقبة أو الموضوع.

ولا بدّ من الإشارة إلى أهم المؤلّفات التاريخية الخاصة بالفلسفة اليونانية الصادرة بالعربية. وأوفاها تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم (سنة ١٩٣٦) يليه خريف الفكر اليوناني (١٩٤٢)، وربيع الفكر اليوناني (١٩٤٢)، لعبد الرحمن بدوي، ونشأة الفكر الفلسفي عند اليونان لعلي سامي النشار (سنة ١٩٦٤)، وفجر الفلسفة اليونانية لأحمد فؤاد الأهواني (سنة ١٩٥٤)، وفلاسفة يونانيون لجعفر آل ياسين (١٩٧٧)، هذا فضلاً عن الفلسفة اليونانية: أصولها وتطوّرها، لألبير ريڤو الذي ترجمه إلى العربية عبد الحليم محمود وأبو بكر زكري وصدر سنة ١٩٥٨، وتاريخ الفلسفة: الفلسفة الإغريقية (الجزء الأول) والفلسفة الهلنستية (الجزء الثاني) لأميل برَيِيه، نقلهما إلى العربية جورج طرابيشي ونشرهما سنة ١٩٨٢.



الفصل الأول

أيونيا والفلاسفة الطبيعيون

طاليس (اشتهر ٥٨٥ ق. م.)، أنكسيمندروس (توفي ٥٤٦ ق. م.) أنكسيمنيس (اشتهر ٥٤٦ ق. م.)

تبدأ سيرة النظريات الكونية الرامية إلى تأويل صدور الموجودات على سواحل آسيا الصغرى (أيونيا) والجزر المقابلة لها من بحر إيجه في أواسط القرن الثامن قبل المسيح. وأول هذه النظريات تلك النظريات الأسطورية المنسوبة إلى أورفيوس Orpheus وموزايوس Musaeus وفريكايديس Pherecydes، ولا سيما هزيود Hesiod، وقد تأثر أصحابها كما أثبتت الدراسات الحديثة بالنظريات أو الأساطير البابلية والفينيقية.

تتحدث هذه الأساطير أصلاً عن توالد الآلهة Theogony، كما رأينا، ولا سيّما الأرض والسماء، عن مبدأ الظلام أو العدم Chaos. وعن تزاوج الأرض والسماء تصدر الآلهة الأخرى، ابتداءً بكرونوس Cronus وانتهاءً بزوس Zeus ربّ الأرباب وحاكم السماء والأرض. وينسب هزيود إلى هذا الإله صدور الأجيال الخمسة من البشر، التي تنتهي بولادة الجيل الحديدي الذي عاصره الشاعر في القرن الثامن قبل الميلاد، والذي كان يتّصف بالخشونة والبطش والشقاق. ولا يرمز زوس عند هزيود إلى السلطة الكونية التي تتحكم بمقادير البشر وحسب، بل إلى مبدأ العدالة والمساواة والألفة بين الآلهة والبشر. وهكذا ينفث هذا الشاعر في الأساطير القديمة روحاً خلقية تجعل منه أوّل فيلسوف خلقي نظم قصائده باليونانية.

مع ذلك تتخذ النظريات الكونية في القرن السادس منحًى جديداً، وتحل محلّ النظريات الأسطورية نظريات عقلية أو طبيعية بحتة، وضعها الفلاسفة الملطيون الثلاثة: طاليس وأنكسيمندروس وأنكسيمنيس.

كان طاليس Thales من أهالي ملطية Miletus على الساحل الغربي لآسيا الصغرى، ولد حوالى ٦٤٠ ق. م. وكان يرقى بنسبه إلى قدموس وأغينور ملك صور. تنبأ بكسوف الشمس في ٢٨ أيار (مايو) سنة ٥٨٥ ق. م. وطوّف في أنحاء الشرق الأدنى حتى بلغ مصر، حيث تعرّف إلى الكهنة المصريّين وأخذ عنهم بعضاً من المعارف الرياضية. ولكنه انفرد عن المصريين الذين كانوا قد توصلوا إلى بعض الاكتشافات الهندسية بالعرض، فلاحظوا مثلاً أن المثلث الذي تساوي أضلاعه ٣ و ٤ و ٥ مثلث قائم الزاوية، دون أن يدركوا العلة الرياضية لذلك، فوضع طاليس (أو فيثاغورس) بناءً على هذه الملاحظة الجزئية القاعدة الهندسية الشهيرة، وهي أن مربع الوتر يساوي مجموع مربّعَي الضلعين في جميع المثلثات القائمي الزوايا، وهي القضية المعروفة بالقضية الفيثاغورية في الهندسة المسطّحة.

كذلك استنبط طاليس طريقة رياضية لقياس ارتفاع الهرم، بناءً على قياس ظلّه ومقارنته بظلّ العصا، وذلك استناداً إلى القضية الهندسية المعروفة بقضية المثلثات المتشابهة، والتي بنى عليها أيضاً طريقته الرياضية في قياس مسافة السفن في عُرض البحر(١).

وأهم من ذلك من الناحية الفلسفية رواية أرسطو (ما بعد الطبيعة، أ، ٩٨٣ ب) القائلة إن طاليس، مؤسس الفلسفة الطبيعية، ذهب إلى أن المبدأ الأول للأشياء arche هو الماء وأن الأرض من جرّاء ذلك تطفو على الماء. ويعلل أرسطو هذا الاكتشاف بقوله إن طاليس انتهى إلى هذا الرأي إما من ملاحظته أن جميع الأشياء تتغذى من الرطوبة أو أن أصل جميع الأشياء هو الرطوبة. ويضيف أرسطو، استناداً إلى أفلاطون، أن طاليس أخذ هذا الرأي عن القدماء (أي الشعراء الأسطوريين) الذين كانوا يردّون أصل الأشياء إلى

---

(١) راجع. Diogenes Laertius, Lives, I, 27. and Kirk & Raven, Presocratic Philopophers, p. 83. وأما نسبه الفينيقي فيردّه ديوجنيس إلى هيرودتس ودوريس وديمقريطس في المصدر نفسه، الكتاب الأول، ٢٢.

أوقيانوس Oceanus وهو النهر المحيط وثيتيس Thetis (هزيود، توالد الآلهة، السطر ٢٤٠ وما يلي. وهوميروس، الإلياذة، ١٤، ٢٠٠ و ١٤، ٢٤٤)[1]. ويختلف قول طاليس عن أقوال الشعراء الأسطوريين، لا من حيث المضمون، بل من حيث الأسلوب العقلي الذي دفعه إلى ردّ جميع الموجودات إلى مبدأ طبيعي واحد هو الماء.

ومع ذلك لم يتخلَّ طاليس كليًّا عن النظريات الكونية القديمة التي كانت تنسب جميع الأحداث الطبيعية وغير الطبيعية إلى الآلهة. فقد نسب إليه أرسطو أيضاً القول بأن الآلهة تحل في جميع الأشياء (كتاب النفس ٤١١ أ ٦) وإن كان قد علل ذلك بقوله إن طاليس ربما كان يعني بذلك أن النفس منتشرة في جميع أرجاء الكون، وأن جميع الأشياء تتّصف بالحياة.

لم يتخطَّ طاليس فيما يبدو البحث عن مبدأ طبيعيّ أوّل للأشياء هو الماء ولم يعلل صدور الأشياء عن هذا المبدأ تعليلاً كافياً. ويعود الفضل في تعليل صدور الموجودات عن المبدأ الأوّل، أي صدور الكثرة عن الوحدة، إلى «زميله وخليفته» أنكسيمندروس الملطي، (توفي ٥٤٦ ق. م.) الذي ألّف عدداً من الكتب، خلافاً لأستاذه وزميله طاليس الذي لم يؤلّف شيئاً، وهي في الطبيعة وفي دوران الأرض وفي الكواكب الثابتة وسواها[2]، ويستفاد من عناوين هذه الكتب أن أنكسيمندروس تبسّط في البحث عن طبيعة الأشياء والظواهر الفلكية خاصة. ويميِّز أرسطو بينه وبين طاليس بقوله إنه لم يكتفِ بالبحث عن المبدأ الواحد، بل «ذهب إلى أن الأضداد كامنة في الواحد وأنها تنبثق عنه على سبيل الانفصال»[3].

إلا أن الواحد الذي اعتبره أنكسيمندروس أصل الأشياء لم يكن أيًّا من العناصر الطبيعية المعروفة، وهي الماء والهواء والنار والتراب، بل كان مبدأً

---

(١) ينسب بلوطارخس القول بأن الماء مصدر جميع الأشياء إلى هوميروس أيضاً، قائلاً إن طاليس أخذه عن المصريين، كما ينسب بعض المؤرّخين هذا القول إلى أورفيوس وفريكايلدس.
راجع: Presocratic Philosophers, P. 42. and Diels, Doxographi, p. 610, and K. Freeman, Ancilla, p. 3

(٢) راجع: Kirk & Raven, Presocratic Philosophers, p.99.

(٣) كتاب الطبيعة، ١، ١٨٧ أ ٢٠.

لامتناهياً دعاه الأبيرون To apeiron، عنه تحدث جميع الأشياء بالانفصال وإليه تعود لدى فنائها، «بحسب قانون الضرورة. فهي تنال عقوبتها وجزاءها أحدها من الآخر من جرّاء إجحافها تبعاً لتعاقب الزمان» كما يقول، بحسب رواية سنبلقيوس Simplicius شارح كتاب الطبيعة لأرسطو[1]. وهذا المبدأ أزلي وأبدي تصدر عنه الأشياء على سبيل الدوران، وهو إلّهي لكونه أزليًا وأبديًا[2]. ويلزم عن هذه المقدمة في الظاهر تسلسل العوالم أو تعاقبها، ما دام أنكسيمندروس يفترض أن الأبيرون هو مبدأ الأشياء ومنتهاها. وقد حظي هذا الرأي القائل بتعدّد العوالم وتعاقبها على سبيل الدوران بتأييد عدد كبير من قدماء الفلاسفة، مثل ديمقريطس وهراقليطس والرواقيين عامّة، كما سنرى، وإن كان الفضل في ابتداعه يجب أن يسند إلى أنكسيمندروس[3].

أما صدور العناصر عن الأبيرون أو اللامتناهي، فتحدث بحسب رواية أرسطو وشارحَيه ثيوفراسطس Theophrastus وسنبلقيوس، بفضل توسط الأضداد الكامنة فيه. ويعلّل سنبلقيوس ذلك بقوله إن أنكسيمندروس لمّا لاحظ تحوّل العناصر الأربعة أحدها إلى الآخر، نفى أن يكون أيّ منها الهيولى أو الحامل (hypokei menon)، وذهب إلى أن الهيولى شيء آخر خارج عنها. ثم إنه علّل صدور الأشياء لا عن طريق تحوّل العنصر الواحد (على غرار طاليس مثلاً) بل عن طريق «انفصال الأضداد بحكم الحركة الأزلية»[4]. وقد أشرنا إلى أنه عنى بالأضداد الكيفيّات الأربع، أي الحارّ واليابس والبارد والرطب، فكانت هذه الكيفيّات مبادىء متوسطة بين الأبيرون والعناصر، أي أن العناصر حدثت عن الكيفيات والكيفيات بدورها حدثت عن الأبيرون، وعن العناصر حدثت المركّبات.

وبالفعل رأى أنكسيمندروس أن أوّل ما حدث عن الأبيرون كان فلكاً ناريًا يدور حول الهواء الذي يحيط بالأرض، كما «تحيط القشرة بالشجرة». «وعندما انشقت هذه (أي القشرة) وأغلقت في بعض المواضع الدائرية، حدثت الشمس

---

(1) Cf. Kirk & Raven, **Presocratic Philosophers**, pp. 106 - 7.

(2) أرسطو، كتاب الطبيعة، ٤، ٢٠٣ ب ١٧.

(3) حول الخلاف بين الثقات حول هذا الرأي راجع: Kirk & Raven, op.cit., pp. 121 f.

(4) سنبلقيوس على الطبيعة، ٢٤، ٢١ مقتبسة في: Kirk & Raven, op. cit., p. 12 f.

والقمر والنجوم»[1]. وهكذا تحدث الأجرام السماوية بادىء الأمر بانفصالها عن الفلك الناري، وهي دوائر نارية يغلفها البخار، وفي هذا البخار ثقوب أو أنابيب منها تظهر هذه الأجرام، ويحدث الكسوف عندما تنسدّ هذه الأنابيب، وكذلك مرور القمر في أدواره ينجم عن انسداد هذه الثقوب وانفتاحها بشكل دوري[2]. وفي وسط هذه الأفلاك أو الدوائر النارية تقع الأرض ذات الشكل الأسطواني. والتي لا تستند إلى أي شيء، بل تستقرّ في الوسط بحكم التوازن الناجم عن تساوي مسافات ابتعادها عن أطراف الكون[3]. وتغمر أطرافَ الأرض البحارُ التي تتبخر مياهها بفعل حرارة الشمس، ولذلك نرى أن هذه المياه آخذة في النقصان، ولا بدّ أن تجف مياه البحر كليًّا ذات يوم.

أما المخلوقات الحيّة فقد ولدت بادىء الأمر في «وسط رطب»، أو كما جاء في بعض الروايات الأخرى، حدثت عن الحمأة، وكانت تغلّفها أصلاً «قشرة شائكة». ولدى اشتدادها وتقدّمها في السنّ انتقلت إلى اليابسة، وما لبثت قشرتها أن انكسرت وتغيّر نمط حياتها. ويؤخذ من ذلك أن المخلوقات الحيّة كانت بحرية ثم انتقلت إلى اليابسة. وكان الإنسان نفسه أصلاً سمكة، أو مخلوقاً شبيهاً بالسمكة. وفي بعض الروايات أن الإنسان تكوّن أصلاً في بطن أحد الأسماك أو المخلوقات المائية، وعندما شبّ خرج من بطن السمكة الأم. وينسب بلوطارخس رأياً شبيهاً بهذا الرأي إلى السوريّين (الفينيقيين) الذين كانوا يكرمون السمكة لأنها من جنس الإنسان نفسه مضيفاً أن أنكسيمندروس كان يرى مع ذلك أن مولد الأسماك والبشر كان واحداً[4].

يتبيّن من هذا العرض أن أنكسيمندروس حاول تفسير الأحداث الكونية، بما في ذلك حدوث الأجرام السماوية والآثار العلوية، فضلاً عن حدوث الإنسان والحيوان، تفسيراً عقليًّا انطلاقاً من مبدأ فلسفيّ عامّ هو الأبيرون أو اللامتناهي. ومع أنه أسند إلى هذا المبدأ صفة الألوهية، فقد خرج عن العرض الأسطوري القديم المتمثّل في نظريات هزيود الكونية، معلّلاً جميع الأحداث الآنفة الذكر

(١) بلوطارخس Kirk & Raven, op. cit., Stromateis, p. 131.

(٢) Hippolytus باقتباس Kirk & Raven, op. cit. p. 135.

(٣) أرسطو، كتاب السماء، ب ١٣، ٢٩٥ ب ١٠.

(٤) Kirk & Raven, op. cit., pp. 141 f.

بالرجوع إلى مبادىء ومناهج طبيعية لا تلعب الآلهة أيَّ دور فيها.

ويختم سلسلة الفلاسفة الملطيّين تلميذ أنكسيمندروس ومواطنه أنكسيمنس Anaximenes الذي اشتهر حوالى ٥٤٦ ق. م. وكان يصغر أنكسيمندروس بحوالى ٢٤ سنة.

ويختلف موقف أنكسيمنس في المبدأ الأول عن موقف معلّمه من عدّة جهات، فهذا المبدأ لا متناهٍ عنده ولكنه عبارة عن الهواء الذي عنه تحدث جميع الموجودات الحاضرة والخالية والمستقبلة، حتى الآلهية منها. وهذا المبدأ دائم الحركة، لأن الحركة أصل التغيّر. والتغيّر الذي يطرأ على الهواء خاضع لظاهرتين متقابلتين هما التخلخل والتكاثف. فعندما يتخلخل أو يخفّ الهواء تحدث النار، وعندما يتكاثف تحدث الريح، وعن الريح متى تكاثفت الغيوم فالماء فالتراب فالحجارة، وعن هذه جميعاً سائر المركّبات. ويلعب مبدآ الحرارة والبرودة المتضادّين دوراً أساسيًّا في تحوّل الأشياء هذه[1].

ويعلل هذا الفيلسوف حدوث الأجرام السماوية بقوله إن الأرض تحدث عن تكاثف الهواء، وعن البخار أو النفَس الذي تنفثه الأرض متى تخلخل تحدث النار، وعندما ترتفع النار إلى العلاء تحدث الكواكب. فكانت الكواكب بحسب هذا الرأي تتركب من عناصر مصدرها الهواء والأرض، خلافاً للآراء الشائعة والتي أخذ بها أرسطو فيما بعد، وهي أن الأجرام السماوية تتركب من عنصر بسيط خامس خارج عن العناصر الأربعة التي تتركّب منها الموجودات الأرضية، هو الأثير.

أما شكل الأرض فكان أنكسيمنس يرى أنه مسطّح وهي تطفو على الهواء أو تستند إليه، كما كانت تطفو على الماء في نظام طاليس الكوني. وهي لا تختلف من حيث الشكل عن الأجرام السماوية التي تتركب من النار، كما مرّ، وتطفو على الهواء أيضاً. وحتى الشمس، كما كان يقول، مسطّحة كالورقة، وهذه الأجرام السماوية، بما فيها الشمس، تدور حول الأرض وليس تحتها.

---

(١) راجع: سنبلقيوس، الطبيعة، ٢٤، ٢٦ وهيبوليتوس، الردّ على جميع الهرطقات، ١، ٧، ١. وقارن Kirk & Raven, op. cit, pp. 144 f.

ويحدث الليل من جرّاء اختفاء الشمس وراء القطب الشمالي الذي يفوق ارتفاعه المناطق الأخرى[1].

وبوفاة أنكسيمنس وسقوط ملطية سنة ٤٩٤ ق. م. تأخذ الفلسفة في التحول تدريجيًا نحو الغرب، من إيطاليا وصقلية في أقصى الغرب حتى أتيكا وأثينا في جنوب شبه الجزيرة اليونانية. وجدير بالذكر أن أيونيا أنجبت في أعقاب وفاة أنكسيمنس فيلسوفين آخرين هما كزينوفانس الكولوفوني Xenophanes of Colophon (حوالى ٥٧٠ ـ ٤٧٥ ق.م.) وهرقليطس الأفسسي Heraclitus of Ephesus (اشتهر حوالى ٥٠٠ ق. م.).ومع أننا نجد في أقوال الأخير بعض النفحات الأيونية، ولا سيما قوله بأن النار مبدأ الموجودات الطبيعية وأن قانون التضادّ يتحكم بعالم الصيرورة، فكلا هذين الفيلسوفين ينتميان إلى رعيل آخر سندعوه الميتافيزيقي، لأنهما تخطيا المنحى الطبيعي أو المادّي البحت الذي نحاه فلاسفة ملطية.

كذلك يمكن إلحاق فيلسوف متأخر نسبيًا هو ديوجنيس الأبولونياني Diogenes of Appolonia بالفلاسفة الأيونيين، وقد عاش إبان القرن الخامس ق. م. وتأثر بأنكسيمنس وأنكساغورس ولوقيبّوس وسواهم. وُلد هذا الفيلسوف في مدينة أبولونيا بمقاطعة تراقيا Thracia على الشاطىء الغربي للبحر الأسود. وأخذ بمذهب أنكسيمنس القائل بأن الهواء هو أصل الأشياء جميعاً وأن العوالم لامتناهية وكذلك المكان. ويقول في كتابه الموسوم بالعلم الطبيعي إن جميع الموجودات تحدث عن مبدأ واحد وإليه تعود، وإلا لاستحال التحوّل والصيرورة. ويتحكم بهذين مبدأ عاقل، تستمدّ منه جميع الأشياء «مقاديرها» فلا يحدث شيء بطريقة عشوائية (الفقرة ٢ و ٣). ومع ذلك اعتبر الهواء بمثابة العقل ووصفه بأنه الإله، «فهو الذي يدبّر جميع الأشياء ويهيمن عليها. ولهذا يبدو لي أنه الإله وأنه يبلغ كل شيء وينظم كل شيء وهو حالٌ في كل شيء. وما من شيء يخلو من قسط منه، إلا أن قسط شيء ما يختلف عن قسط أيّ شيء آخر، بل على العكس ثمة أشكال عدّة في الهواء أو العقل، لأنه متعدّد الأشكال» (الفقرة ٥).

---

(١) ارسطو، الآثار العلوية، ١، ٣٥٤أ٢٨.

وكما يتوقّع المرء، ردّ النفس في الفقرة ذاتها إلى الهواء ولكنه هواء حارّ، والحرارة التي تتصف بها النفس (أو الحياة) تختلف باختلاف الحيوان، ولكنها مع ذلك واحدة.

ولعلّ أهم نظريات ديوجنيس هذا كانت بيولوجية، متصلة بشبكة الشرايين التي تمتد من القلب إلى الكبد فالأعضاء التناسلية، وتتحكم بنموّ الجسم وحركته، كما تتحكّم بالإحساس والتفكير[1] (الفقرة ٦).

وقبل التطرق إلى أركان الفلسفة الميتافيزيقية في القرن الخامس، سنتناول تياراً فلسفيًّا آخر يتصف بسمات ميتافيزيقية، مع أن طابعه الديني والرياضي يميّزه عن سائر التيارات المعاصرة وأعني به التيار الفيثاغوري الذي أسّسه فيثاغورس حوالى ٥٣٠ ق. م. في إيطاليا ومنها انتشر في أنحاء اليونان، وسأدعوه بالتيار الرياضي وأركانه بالفلاسفة الرياضيين.

---

(١) راجع: Kirk & Raven & Schofield, op. cit. pp. 448 f.



الفصل الثاني

الفلاسفة الرياضيّون

١ - فيثاغورس (اشتهر حوالى ٥٣٢ ق.م.)

ولد فيثاغورس Pythagoras في جزيرة ساموس Samos، في بحر إيجه، المواجهة لمدينتي أفسس Ephesus وكولوفون Colophon على الشاطىء الغربي لآسيا الصغرى، فتأثر إلى حدّ ما بالتيار الفلسفي الأيوني الذي كان طاليس وأنكسيمندروس وأنكسيمنس قد استهلوه في القرنين السادس والخامس ق. م.، شأنه في ذلك شأن هراقليطس وكزينوفانس Xenophanes اللذين أتيا على ذكره في الشذرات المنسوبة إليهما. ولما استولى الطاغية بوليكراتيس Polycrates على الجزيرة حوالى سنة ٥٤٠ ق. م. رحل فيثاغورس عنها، وهو في سنّ الأربعين، وتوجه غرباً، فحلّ في مستعمرة كروتونا Croton على الساحل الجنوبي لإيطاليا. وفي كروتونا أسّس جمعية فلسفية دينية، لعبت دوراً رئيسيًّا في سياسة المدينة[1]. ولكن مواطني كروتونا لم يلبثوا أن انقلبوا على فيثاغورس وأتباعه، لنزعتهم الباطنية والأرستقراطية، فاضطرّ إلى الرحيل عنها والإقامة في ميتابنتيوم Metapontium إلى الشمال، حيث توفي بعد ذلك بنحو عشرين سنة عن عمر يتراوح بين ٧٥ و ٩٠، بحسب الروايات القديمة المتضاربة التي تروي فيما تروي أيضاً أنه قتل على يد أهل كروتونا.

وقد اختلفت الروايات حول شخصية فيثاغورس وتآليفه، فلم يذكره

(١) Diogenes Laertius, Lives, VIII, 3.

أفلاطون إلا مرّة واحدة، وأرسطو إلا مرتين، مع أنه ألّف كتاباً «حول الفيثاغوريين» لم يصلنا. ويروي ديوجنيس لايرتيوس، صاحب كتاب السِيَر، أن فيثاغورس تتلمذ على فريكايديس، أحد الحكماء السبعة، وأنه وفد على مصر حيث تعلّم اللغة المصرية، وألف ثلاثة كتب في التربية وفي السياسة وفي الطبيعة، بنى عليها هذا المؤرخ عرضه لفلسفة فيثاغورس. وهو ينسب إليه، بناء على مصادر قديمة، أفعالاً عجائبية، كما ينسب إليه اكتشاف القضية الهندسية المعروفة باسمه[1]، وإكمال علم الهندسة الذي ابتكره مويريس Moeris، بحسب رواية ديوجنيس.

ولعلّ أشهر المعتقدات المنسوبة إلى فيثاغورس وأتباعه عقيدة التناسخ التي كانت ترتبط عندهم بنظرة خاصة إلى وحدة النفس، أو الترابط الشامل بين جميع فصائل الكائنات الحية، من نبات وحيوان وإنسان. وقد لخّص فرفوريوس في سيرة فيثاغورس عقيدته في النفس، بقوله: «مع ذلك أصبحت الآراء التالية معروفة عموماً، أوّلاً أنه (أي فيثاغورس) كان يقول بخلود النفس، ثانياً، أنها تتحوّل إلى أشكال حيّة مختلفة، وأن الأحداث تتعاقب على سبيل الدور، فما من جديد تحت الشمس. وأخيراً أن جميع الكائنات الحيّة يجب أن تعتبر أقرباء»[2].

ويضيف فرفوريوس أن فيثاغورس أوّل من أدخل هذه المعتقدات إلى بلاد اليونان. وهو ما يثير الإشكال المستعصي حول مصدر هذه المعتقدات، ولا سيّما عقيدة التناسخ منها، التي يعود إلى أفلاطون الفضل في بسطها بإسهاب في عدد من محاوراته، أهمها الجمهورية وفيدون وفيدروس وسواها.

ويذهب المؤرّخ هيرودوتس Herodotus (٢، ١٣٢) إلى أن القول بخلود النفس ودورانها في أجساد الحيوانات المختلفة مستمدّ من المصريين، مع أن البيّنات التاريخية تتنافى مع هذا القول، فلم ينقل عن المصريين القدماء مذهب واضح في التناسخ، وإن صحّ أنهم كانوا يؤمنون بخلود فراعنتهم الجسدي.

---

(١) Diogenes, Lives, VIII, 11. وينسب اكتشاف هذه القضية القائلة بأن مربع الوتر يساوي مجموع مربعَي الضلعين في المثلث القائم الزاوية إلى طاليس أيضاً.

(٢) Kirk & Raven, The Presocratic Philosophers, p. 223. نقلاً عن حياة فيثاغورس لفرفوريوس، ١٩.

ويرى بعض الرواة أن هذا المذهب مستمد من الأسرار الأورفية أو من المصادر الهندية، وكلا هذين الرأيين محاطان بالغموض لانعدام النصوص وتضارب القرائن التاريخية. وكان يتّصل بمبدأ وحدة الحياة والقربى التي تربط بين الكائنات الحيّة جميعاً الحض على الامتناع عن أكل اللحوم وبعض أصناف الحبوب، لا سيما الفاصوليا التي كانوا يرون أنها أغنى الحبوب بالحياة، وكذلك الامتناع عن تقديم القرابين الحيّة إلى الآلهة، على غرار ما كانت تفعله معظم الشعوب القديمة. وكان يوصي أتباعه بالامتناع عن إيذاء البهائم التي لا تؤذي الإنسان أو قتلها.

ولم تقتصر فلسفة فيثاغورس الخلقية على الدعوة إلى الرفق بالحيوان، بل كانت تدعو إلى الرفق بالإنسان أيضاً. فكان من وصاياه الخلقية أن يكرم المرء الكبار في السنّ وأن يعامل أقرانه بحيث لا يجعل من أصدقائه أعداء، بل على العكس أن يعمل على جعل أعدائه أصدقاء، وأن لا ينظر إلى أيّ شيء كما لو كان ملكاً خاصًا له، وأن يقدّس القانون ويحارب الفوضى[1].

وكما يروي أفلاطون وأرسطو، ردّ فيثاغورس طبيعة النفس إلى التناغم harmonia[2]، معتبراً أن الفضيلة نفسها تكمن في التناغم وكذلك الصحّة وكل ما هو خير وحسن، والصداقة التي تربط بين الخلّان ليست إلّا تناغماً واتساقاً. ومع أن أرسطو لا يذكر فيثاغورس أو أصحابه بالاسم في معرض حديثه عن مذهب التناغم هذا، فمن الراهن أن هذا المذهب كان يلزم عن فلسفة فيثاغورس الرياضية. وقد لخّص ديوجنيس مبادىء الفلسفة الفيثاغورية نقلاً عن كتاب «طبقات الفلاسفة» للإسكندر العلّامة Alexander Polyhistor (القرن الأوّل ق. م.)، على شكل يتصف بالوضوح ويوحي بالثقة، نظراً لتضارب الروايات والآراء التي أحاطت بالفيثاغورية فيما بعد. قال: إن مبدأ الأشياء جميعاً هو الوحدة (الموناد) وعنها تصدر الاثنان (الدایاد) غير المحدّدة، ونسبتها إليها كنسبة العلّة إلى الهيولى أو المادّة الأولى. ثم عن الواحد والاثنين تصدر سائر الأعداد، وعن الأعداد النقاط الهندسية، وعن النقاط الخطوط، وعن الخطوط السطوح، وعن السطوح المجسمات، ثم الأجسام الطبيعية التي تتركب من العناصر الأربعة، أي النار والماء والتراب والهواء. وهذه العناصر يتحوّل

---

(1) Diogenes, Lives, VIII, 20 - 24.

(2) النفس، الكتاب الأول، ٤٠٧ ب ٣٠ وما يلي.

بعضها إلى بعض على سبيل الدوران، وعن اختلاطها يحدث الكون. وهذا الكون كرويّ الشكل تقع الأرض في وسطه، أما الشمس والقمر وسائر الكواكب فهي آلهة، لأن العنصر الغالب عليها هو النار، مبدأ الحياة. وبين البشر والآلهة صلة قربى، ما دام في الإنسان عنصر الحرارة والحياة أيضاً، لذا كانت الآلهة تعتني بالبشر. وهو يصف القدر «بأنه علّة النظام أو الترتيب الذي انتظمت بحسبه الأشياء مجتمعة وفرادى»[1].

وقد بنى الفيثاغوريّون، نسجاً على منوال فيثاغورس نفسه على الأرجح، فلسفتهم الرياضية على مقدّمتين، الأولى أسبقية العشرة Decad التي عندها تنتهي سلسلة الأعداد الطبيعية، وأسبقية الأربعة Tetrad التي عن أجزائها (أي ١ + ٢ + ٣ + ٤) تتألف العشرة[2]. وبلغ من استغراقهم في التشديد على هذين العددين أن قدّسوا الشكل الرباعي الذي يتألف منهما على هذا الوجه:

°

° °

° ° °

° ° ° °

ويؤيّد هذا القول أرسطو نفسه، وهو أقدم الذين أرّخوا للفيثاغوريين، سواء في كتابه المفقود «حول الفيثاغوريين»، أو في إشاراته إلى أقوالهم في المقالات. فهو يقول في «ما بعد الطبيعة» (الكتاب الأول ٩٨٦ أ ٨): «إن العشرة تعد كاملة (عندهم)، وهي تشمل طبيعة الأعداد جميعاً. ويقولون إن الأجرام التي تتحرك في السماء (أي الكواكب السيّارة) هي عشرة. ولكن لمّا كانت الأجرام المرئيّة تسعة فقد اخترعوا عاشراً هو الأرض المضادة». وأهم من هذه الملاحظات الفلكية دعوى الفيثاغوريين أن العدد هو أصل الأشياء، لا بمعنى نِسَبِها العددية أو صُوَرِها المجرّدة، بل بمعنى «مادتها من حيث تَوَلُّف كيفياتها وأحوالها الدائمة» (٩٨٦ أ ١٦). وذلك يتصل، كما يقول أرسطو، بقولهم إن أصلَي العدد هما الزوج والفرد اللذان يقابلان غير المحدود والمحدود، وعنهما يصدر الواحد أول الأعداد وعن الواحد سائر الأعداد ثم عن هذه السماء.

---

(١) Diogenes, Lives, VIII, 27. قارن فرفوريوس في سيرة فيثاغورس ١٩ و: Diels, 14, 8a.

(٢) Aetius, Placita. نقلاً عن Kirk & Raven, The Presocratic Philosophers, p. 230.

وقد نسب إلى الفيثاغوريين منذ القدم الأخذ بازدواجية، ينسبها أرسطو إلى الفيثاغوري المتأخر ألكمايون الكروتوني Alcmaeon of Crotona (أوائل القرن الخامس ق. م.) دون أن يقطع في الأمر، أو حتى في انتماء هذا الفيلسوف إلى المدرسة الفيثاغورية. وفحوى هذه الازدواجية التي تدور أصلاً على ازدواجية المحدود وغير المحدود، أي الزوج والفرد، أن مبادىء الأشياء عشرة هي: المحدود واللامحدود، الفرد والزوج، الوحدة والكثرة، اليمين والشمال، الذكر والأنثى، السكون والحركة، المستقيم والمنحني، النور والظلام، الخير والشر، المربع والمستطيل[1]. ويتضح من هذا الجدول أن التضاد أو التقابل ليس من خصائص الأعداد وحسب، بل من خصائص الأشياء أيضاً، أي أن صفات الأشياء، تتوقف على طبيعتها العددية. فالفرد مثلاً يدل على اليمن والخير وعلى الذكورة والسكون والاستقامة، بينما الزوج يدلّ على الشؤم والأنوثة والحركة والظلام. فكان لهذا المذهب الرياضي فحوى خلقية أو معيارية، بالإضافة إلى فحواه الميتافيزيقية والكوزمولوجية. وهذا المنحى متصل بفلسفتهم الدينية التي اتسمت بسمة خلقية أو غائية واضحة. ونحن نعلم من رواية أفلاطون أن الفيثاغوريين لم يقصروا الفلسفة على النظر المجرّد، بل اعتبروها طريقة حياة hodos biou كما جاء في محاورة فيدون (٦٩ د)، هدفها تطهير النفس وتحريرها من «دولاب الولادة» واللحاق بمصدرها الإلّهي، وهو محور المذهب السقراطي في خلاص النفس من ربقة الجسد، كما بسطه أفلاطون في تلك المحاورة.

بل يمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك وإسناد المذهب الأفلاطوني الشهير أن غاية الإنسان القصوى هي «التشبه بالإلّه» homoiosis Theo (ثياتيطوس، ٧٦ ب) إلى فيثاغورس. فمن أقدم الروايات الخاصة باشتقاق لفظة فيلوصوفيا (أي محبة الحكمة) تلك التي يرويها ديوجنيس، وهي أن فيثاغورس في حديثه مع ليون Leon حاكم مدينة فليوس Phlius، كان أول من صرّح أن الله وحده حكيم sophos، والإنسان محبّ philon للحكمة فقط[2]. وهدف الإنسان

---

(١) ارسطو، ما بعد الطبيعة، الكتاب الأول، ٩٨٦ أ ٢٥.

(٢) Diogenes, Lives, I, 12.

بحسب هذا القول هو الحكمة التي عرّفها فيثاغورس وأصحابه بقولهم إنها النظر في ترتيب cosmos الموجودات وأحكامها، ليس من أجل نفع يجنيه أو لذّة يتمتع بها، بل من أجل المعرفة المجرّدة أو العلم الصحيح episteme.

وقد وصف فيثاغورس الفيلسوف بالمُشاهد للألعاب الرياضية قائلاً: «يذهب بعض الناس إلى تلك الألعاب ليفوزوا بقصب السبق، والبعض الآخر ليبيعوا ويشتروا، إلا أن أفضلهم هم المتفرجون». كذلك الفيلسوف في طلبه للمعرفة المجرّدة شبيه بالمتفرّج لأنه لا يهدف إلى الفوز شيمة المتبارين ولا إلى الربح شيمة الباعة[١].

٢ ـ قدماء الفيثاغوريين

وعلى الرغم من الروايات القديمة التي تؤكّد تأسيس فيثاغورس لحلقة فلسفية ودينية في مدينة كروتونا الإيطالية، إلا أننا نكاد لا نعرف اسم أيٍّ من تلامذته أو معاصريه. ولعلّ ذلك متصل بالمصير الذي آلت إليه الحركة الفيثاغورية في أعقاب الصراع الدامي بينهم وبين أهالي كروتونا وطردهم من المدينة وإحراق محافلهم.

مع ذلك حفظت لنا المصادر القديمة خمسة أسماء هي هيّاسوس Hippasus (القرن الخامس ق. م.) وأرخوطاس Archytas (القرن الرابع ق. م.) وفيلولاوس Philolaus (أواخر القرن الخامس ق. م.) والكمايون Alcmaeon (القرن الخامس ق. م.)، يمكن إدراجهم في عداد قدماء الفلاسفة الفيثاغوريين.

عاصر هيّاسوس فيثاغورس وناقض بعض آرائه، كما نسب إليه إفشاء أسرار الحركة الفيثاغورية. إلاّ أن أهم الآراء المنسوبة إليه هي أن النار هي المبدأ الأول للأشياء وأن الكون واحد ولكنه في حركة دائمة. وكلا هذين القولين شبيهان بمذهب هيرقليطس في الصيرورة وفي أصل الأشياء الناري[٢].

أما فيلولاوس الكروتوني، فينتمي إلى الجيل الثاني من أتباع فيثاغورس.

---

(١) Diogenes, Lives, VIII, 8

(٢) W.K.C. Guthrie, History of Greek Philosophy, Vol. 1, pp. 370 f.
وقارن: Diogenes, Lives, VIII, 6.

وقد جاء في المصادر القديمة أنه التقى أفلاطون في صقلية أثناء زيارته الأولى لبلاط الطاغية ديونسيوس وذلك حوالى ٣٨٨ ق. م. وأنه أقام ردحاً من الزمن في طيبة على أثر القلاقل التي اندلعت في جنوب إيطاليا. ويُنسب إليه مؤلَّف واحد اشتراه منه أفلاطون في صقلية ودعاه «في الكون» أو «في الطبيعة». ويبدو أنه أفشى فيه بعض التعاليم الفيثاغورية وجاء فيه أن وجود الأشياء أزلي والطبيعة نفسها بحاجة إلى عقل إلَهي ينظّمها، ولا يمكن فهم أي جانب من جوانب الوجود إلا من خلال ثنائية المحدود واللامحدود اللذين يتركب منهما الكون. ولما كانا متضادّين فلا بدّ لانبثاق الكون عنهما من مبدأ ثالث هو التناغم harmonia الذي يهيمن على جميع الأشياء، ومنها النفس التي تحلّ في الجسم لتكفّر عن خطاياها السابقة. وهي تقيم في الجسد الذي وصفه باللحد أو السجن ولا تتحرّر منه إلّا بالموت، ثم تدور في دولاب الولادة على سبيل التناسخ، كما يروي أفلاطون في محاورة فيدون على لسان فيثاغوري آخر هو سيمياس Simmias[1]. وفي إحدى الشذرات المنسوبة إلى فيلولاوس أن مفتاح معرفة الكون هو العدد[2]. وينسب إليه ديوجنيس استحداث النظرية القائلة إن الأرض تدور حول النار الكونية[3].

ومن الفيثاغوريين الذين التقاهم أفلاطون في صقلية أيضاً أرخوطاس الذي كان من أهالي تارنتوم بإيطاليا وأحد الرجال السياسيين والعسكريين البارزين. وقد نشأت بينه وبين أفلاطون صلة وثيقة يمكن اعتبارها حلقة هامة في اطلاع أفلاطون المباشر على الفيثاغورية وتأثّره بها. وينسب إلى أرخوطاس ثلاثة مؤلفات في العلم الرياضي، وفي النغم وفي علم الحيَل Mechanica، تقوم شاهداً على عنايته الخاصة بالرياضيات ولا سيما الحساب الذي رأى فيه مفتاح جميع المعارف، حتى التجارية والاجتماعية، «فالعدّ الصحيح يحسم الخلاف ويوطد التآلف بين الناس متى اكتُشف، وحين نكتشفه يمتنع الإفراط في الربح وتسود المساواة» (الشذرة ٣)، كما يحول دون الوقوع في الخطأ وتتوطد أسس التعامل القائم على الإنصاف والثقة المتبادلة بين الأغنياء والفقراء. كذلك تجرّد

---

(١) قارن: Phaedo, 86b f. K. Freeman, **Pre-Socratic Philosophers**, p. 231.

(٢) K. Freeman, **Ancilla to Pre-Socratic Philosophers** p. 74.

(٣) Diogenes, **Lives**, VIII, 7.

هذا الفيلسوف الفيثاغوري للبحث في أمور هندسية وموسيقية وقدّم حلولاً لبعض القضايا الهندسية في شكلَيها المسطّح والمجسّم. واكتشف التمييز الذي يذكره أرسطوطاليس في الأخلاق النيقوماخية، بين ثلاثة أشكال من النسبة، هي الحسابية والهندسية والموسيقية[١]. وأخيراً نفى أن يكون للكون نهاية زمانية أو حدّ مكاني[٢].

ومن الفلاسفة الذين ينسبون إلى الفيثاغورية ألكمايون الكروتوني الذي يبدو أن أرسطو اعتبره مستقلاً عن الفيثاغوريين، مضيفاً اسمه إلى أولاء كما لو كان رديفاً وحسب، مع أن الشبه بين آرائه وآراء سائر الفيثاغوريين واضح، حتى أن ديوجنيس يروي أنه كان تلميذاً لفيثاغورس في أخريات أيامه وأنه أوّل من ألّف كتاباً في المسائل الطبيعية[٣]. ويبدو أن معظم آرائه كانت تدور حول قضايا فيزيولوجية وطبيّة، فقد وصف الصحة، بأنها عبارة عن توازن isonomia بين الطبائع أو الكيفيات المختلفة، أي الرطب والجافّ والبارد والحارّ والمرّ والحلو وسواها، وعندما تتغلّب إحداها يصاب الجسم بالمرض. وقد ميّز بوضوح بين الإحساس والفكر، وذهب إلى أن الدماغ هو مركز الشعور والتفكير وأنه مركز القوة الحاكمة في الإنسان، وعنده تلتقي جميع الأحاسيس. وعلى غرار الفيثاغوريين ذهب إلى أن النفس خالدة وساق على ذلك حجّة ذات طابع فيثاغوري، وهي أنها في حالة من التحرّك الدائم، وكل ما يتحرّك على الدوام، كالشمس والقمر والأجرام السماوية والفلك، فهو خالد أو أزلي[٤].

ومن الفيثاغوريّين المتأخرين تذكر المصادر القديمة عدداً من صغار الفلاسفة منهم أوسيلوس Ocellus وأكفانتوس Ecphantus ولايكون Lycon ويوريتوس Eurytus وكلينياس Clinias وسيمياس Simmias وكيبيس Cebes (وهما مُحاورا سقراط الفيثاغوريان في محاورة فيدون) وهكيتوس Hicetus ويوديكسوس Eudoxus وسواهم[٥].

---

(١) يقتصر أرسطو في كتاب الأخلاق (الكتاب الخامس، ٣ و٤) على تطبيق النسبتين الحسابية والهندسية، على «المعادلة» التي تقتضيها العدالة.

(٢) K. Freeman, **Pre-Socratic Philosophers,** p. 237.

(٣) Diogenes, **Lives,** VIII, 83.

(٤) K Freeman, **Pre-Socratic Philosophers,** pp. 135 f.

(٥) **Ibid.,** pp. 239 f., Diogenes, **Lives,** VIII, 8.



الفلاسفة الميتافيزيقيّون

١ ـ كزينوفانس (حوالى ٥٧٠ ـ ٤٧٨ ق. م.)

اتصفت المدرسة الطبيعية التي استهلها طاليس بالبحث عن المبادىء الطبيعية أو المادية التي عنها انبثقت جميع الموجودات، والقوانين التي تتحكم بها. وقد رأينا أن هذه المبادىء كانت ثلاثة هي الماء والهواء واللامتناهي، يضاف إليها النار التي رأى هرقليطس، فيلسوف أفسس، أنها أصل الأشياء.

أما القوانين التي تتحكم بالظواهر الطبيعية، فقد كان أنكسيمندروس أول من تطرق إليها، فردّها إلى التضادّ بين الكيفيات الأربع، بينما اكتفى تلميذه منها باثنتين هما الرطوبة والحرارة، مضيفاً إليها قانوناً كونيًّا شاملاً هو الحركة.

وقد شهدت نهاية القرن السادس ق. م. تطوراً فكريًّا هامًّا حاول الفلاسفة بنتيجته تخطّي التعليلات المادّية أو الطبيعية التي اكتفى بها الأيونيّون، والكشف عن مبادىء أو قوانين خارجة عن نطاق الطبيعة، كان أولها العدد، كما في فلسفة المدرسة الرياضية التي أسسها فيثاغورس، تلاها في المرحلة اللاحقة مبادىء وقوانين مستمدة من مَعين التجريد النظري البحت، فصحّـت دعوتها بالميتافيزيقية.

ويستهل لائحة الفلاسفة الميتافيزيقيين كزينوفانس Xenophanes الذي ولد حوالى ٥٧٠ ق. م. في كولوفون بآسيا الصغرى (أيونيا). ولما احتل الميديّون (الفرس) هذه المدينة سنة ٥٤٥ ق. م. اضطر كزينوفانس إلى الرحيل

عنها. وبعد أن طوّف في أنحاء العالم اليوناني استقرّ في مدينة إيليا Elea على الشاطىء الغربي من جنوب إيطاليا، وإليه ينسب أفلاطون تأسيس المدرسة الإيلياثية التي سنعود إلى ذكرها، وتوفي حوالى ٤٧٨ ق. م.

نظم هذا الفيلسوف آراءه شعراً وهاجم فيها هوميروس وهزيود لأنهما نسبا أقوالاً وأفعالاً شائنة إلى الآلهة، كما يقول. وقبل التطرّق إلى نقده للمذاهب الأسطورية القديمة، دعنا نشير إلى بعض آرائه الطبيعية التي تدل إلى حدّ ما على صلته بالمدرسة الأيونية. فقد ردّ جميع الموجودات إلى التراب والماء وأورد على ذلك شاهداً بعض الأحافير التي عثر عليها في مالطة وصقلية وبعض الأصداف التي وجدها في الجبال، وذهب إلى أننا جميعاً انبثقنا عن الماء والتراب (فقرة ٢٩ و٣٣)، إلاّ أن مياه البحار سوف تطغى آخر الأمر على اليابسة، وعندها يفنى الجنس البشري وسواه من المخلوقات الحيّة. ولكن الحياة لا تلبث أن تتجدد ويولد عالم آخر من جديد لا يلبث أن يفنى بدوره، وهكذا دواليك[1].

وأهم من ذلك نظريات كزينوفانس اللاهوتية. فقد حمل على الشعراء القدماء الذين أغرقوا في التغنّي بالمعارك التي نشبت بين الأجيال المتلاحقة من الآلهة (العمالقة والجبابرة) وهي «تخيلات الأسلاف»، كما يقول، بدلاً من تمجيد الإله والتسبيح له (الفقرة الأولى). ونسبوا إلى الآلهة الأفعال الشائنة وشبّهوهم بالبشر. «فهوميروس وهزيود نسبا إلى الآلهة أشياء شائنة شتى تعدّ مثلبة بين البشر: السرقة والزنى والمخادعة» (فقرة ١٢)، وعلى غرارهم نسجت العامّة التي اعتقدت أن الآلهة تحدث بالولادة وأنها ترتدي أردية البشر وتنطق وأن لها أجساداً كالبشر. «لكن لو كان للثيران والأحصنة والأسود أيدٍ أو كانت تستطيع الرسم بأيديها وتبدع الآثار الفنية الشبيهة بتلك التي يصنعها البشر، لكانت الأحصنة ترسم صور الآلهة على شاكلة الأحصنة والثيران على شاكلة الثيران، ولجعلت أجسام آلهتها شبيهة بالشكل الذي يتّصف به كل صنف منها» (الفقرة ١٥). ولا عجب أن تكون آلهة الأحباش فطس الأنوف سود الشعر وآلهة التراقيين (في الشمال الشرقي من اليونان) ذات عيون باهتة اللون وشعر أحمر (الفقرة ١٧)، كما يقول.

(١) هيبوليتوس في: Kirk & Raven, **Presocratic Philosophers**, p. 177

من جهة ثانية، انتقد هذا الفيلسوف المقاييس الشعبية السائدة، فالعامة تمجد المصارعين والملاكمين والرياضيين وتكافئهم أكثر مما تكافىء الحكماء.

«فيا لفساد الرأي في هذا المضمار، إذ ليس من الصواب في شيء أن نفضل القوة الجسدية على الحكمة النبيلة» (فقرة ٢)، ولا سيّما أن الانتصارات الرياضية لا تؤدي إلى تنمية ثروة البلد (polis) أو إلى تحسين أوضاعه الدستورية والسياسية.

ومع ذلك توقف كزينوفانس في باب المعرفة عند الظنّ. ذلك «أن الآلهة حقًّا لم توحِ إلى البشر بجميع الأشياء منذ البدء. إلا أن بوسعهم إذا ثابروا على البحث أن يكتشفوا ما هو أفضل» (فقرة ١٨). أما اليقين فلن يكشف عنه أحد، «ولن يوجد امرؤ يعرف حقيقة الآلهة وسائر الأشياء التي أذكرها» (الفقرة ٣٤)، وذلك لسببين: الأول أنه حتى لو استطاع، فليس بوسعه إدراك ذلك، ولأن الظن (dokos) قد رُسم (أو قدّر) لجميع الأشياء (فقرة ٣٤).

من الناحية الإيجابية، أقرّ كزينوفانس بوجود «إله واحد يتعالى على جميع الآلهة والبشر، ولا يشبه البشر قطّ، لا في الجسد ولا الفكر، وهو يرى كليًّا، ويفكر كليًّا، ويسمع كليًّا» (فقرة ٢٣ و٢٤). ودون عناء يحرك جميع الأشياء، بقوّة فكره دون أن يتحرّك عن موضعه، فهو يبقى في الموضع ذاته على الدوام، «فليس من اللائق به أن ينتقل إلى مواضع مختلفة في أوقات مختلفة» (فقرة ٢٦).

ويتبيّن من هذه الأقوال، وإن كان قد سكبها في قالب شعري، أن كزينوفانس تخلى عن جميع المفاهيم الشعبية والأسطورية التي توارثها اليونان عن شعرائهم وحكمائهم القدماء، وأدرك للمرّة الأولى في تاريخ الفكر اليوناني ضرورة الفصل بين عالم الآلهة وعالم البشر، ناهيك بتنزيه الآلهة عن الصفات البشرية التي نسبتها الديانات الأسطورية لها دون حرج. ثم إنه راح يتنصل من الاعتقاد السائد بتعدد الآلهة، كما يتبين من الفقرة ٢٣. ولكن هل يصح الاستنتاج من ذلك أن هذا الفيلسوف قد قال بالوحدانية؟

في الفقرة الآنفة الذكر لا يقرر كزينوفانس تفرّد الإلّه الأعظم بالوجود، كما تقتضي العقيدة الوحدانية المنسوبة إلى إبراهيم وموسى، قبل عهد كزينوفانس

بحوالى خمسة عشر قرناً، بل بامتيازه على سائر الآلهة والبشر أو ترؤسه عليها، وهذا القول لا يختلف كليًّا عن المعتقدات اليونانية المتأخرة. ففي الديانة الأولمبية يتصدر زوس سائر الآلهة بعد انتصاره على منافسيه، ويحكم في السماء كرب الأرباب أو سيّدها، ومع ذلك فليس هو الإله الأوحد. وعلى ذلك قس الديانات الكنعانية البابلية التي يتصدر إيل أو مردوك فيها سائر الآلهة ويسيطر عليها، دون أن يكون الإلّه الفرد.

وعلى الرغم من اتهامه لكزينوفانس بالغموض وبالسذاجة، فقد اعتبره أرسطو أول الفلاسفة الذين قالوا بالوحدة، وخرجوا بذلك عن العرف الذي ساد في الأوساط الفكرية منذ عهد طاليس وقام على تعدد المبادىء. فهو يقول: «ومع أن كزينوفانس، أوّل أنصار الوحدة هؤلاء (لأن بارمنيدس كان تلميذاً له، كما قيل) فهو لم يوضح شيئاً، ولم يدرك طبيعة هذين المبدأين (أي الصوري الذي قال به بارمنيدس والمادي الذي قال بهمليسّوس)، فقد قال مشيراً إلى العالم كلّه: إن الواحد هو الله» (ما بعد الطبيعة ١، ٩٨٦ ب ٢١). وبحسب تأويل أرسطو هذا، فكزينوفانس لم يقرّر وحدانية الإلّه بل وحدانية العالم الذي يبدو أنه كان عين الإلّه عنده، وهذا القول أصبح فيما بعد من أسس الفلسفة الإيليائية التي يقال إن كزينوفانس مؤسسها.

٢ ـ هراقليطس الأفسسي (اشتهر ٥٠١ ـ ٥٠٤ ق. م.)

كان هراقليطس معاصراً لكزينوفانس وإن كان يصغره بحوالى أربعين سنة، وبحسب الروايات اليونانية القديمة اشتهر بين ٥٠١ و ٥٠٤ ق.م. (أي كان في الأربعين من العمر)، وتوفي بعد ذلك بحوالى عشرين سنة في سنّ الستّين. ولم يغادر هراقليطس أفسس مسقط رأسه قطّ، مع أنه كان شديد التقريع لأهل بلده لنفيهم صديقه هرمودورس Hermodorus أفضل سكانها عنها قائلين: «لا نريد رجلاً متفوقاً بيننا، فإذا وجد مثله فليرحل عنّا ويعش في مكان آخر بين غيرنا»، وهو يقول في هذا الباب: «من الخير للأفسسيّين أن يقتلوا أنفسهم، كلّ واحد منهم، ويتركوا مدينتهم للفتيان اليافعين لأنهم نفوا هرمودورس، أفضل رجل بينهم» (فقرة ١٢١). وعندما انتدبوه لِسَنّ قوانين للمدينة رفض ذلك نقمة عليهم، واعتزل حياة الاجتماع وقضى آخر أيامه في الجبال، كما يروي

ديوجنيس[1]. ويعلّق هذا المؤرخ على اعتداد هراقليطس بنفسه وانتقاده اللاذع لأسلافه من كزينوفانس إلى فيثاغورس وهزيود، حين يقول: «إن العلم الكثير لا يعلّم صاحبه الحكمة، وإلا لعلّم هزيود وفيثاغورس وكزينوفانس وهيكاتيوس Hecateus» (فقرة ٤٠٥)، وحتى هوميروس، كما قال، يستحق أن يُطرد من المباريات ويُجلد (فقرة ٤٢).

وقد نسب إلى هراقليطس كتاب «في الطبيعة»، مع أن الفقرات الـ ١٣٩ التي وصلتنا وجمعها ديلز Diels في كتابه الشهير، لا تدلّ على الإحكام والتماسك اللذين تتصف بهما الكتب، بل يغلب عليها طابع الحكميات أو المواعظ، وكأنها صرخات نبي أو كاهن. محور هذه الحكم نظريته في السُّنَّة الكونية التي تتحكم بكل شيء والتي دعاها اللوغوس Logos، الكلمة أو الفكرة. وآفة العامة، كما يقول، أنهم لا يفقهون حقيقة هذه «الكلمة». «فعلى الرغم من أن جميع الأشياء تحدث بحسب هذه السنّة (أو الكلمة)، فالناس يبدون وكأنهم لم يفهموها، عندما يقعون على أقوال وأفعال من النوع الذي أصفه، إذ أفرز كل شيء بحسب طبيعته وأشرح كيف يصنع. فعامة الناس لا يفقهون حقيقة ما يفعلون عندما يستيقظون، كما أنهم ينسون ما فعلوا عندما ينامون» (فقرة ١). وهذه السنّة (الكلمة) كلية مشتركة بين الجميع مع أن العامة يعيشون وكأن لكل منهم سُنَّته الخاصة (فقرة ٢). ومن يصغ إلى هذه الكلمة ويفقه حقيقتها يدرك أن جميع الأشياء واحدة (فقرة ٥).

الكون والقانون العقلي الذي يتحكم به بحسب هذه النظرة واحد إذن، وهو عبارة عن النار الأزلية التي تصدر عنها جميع الأشياء. «فهذا الكون cosmos الذي لا اختلاف فيه بالنسبة إلى جميع البشر، لم يُخلق من قِبَل أيٍّ من الآلهة والبشر، بل كان وما زال وسيبقى ناراً حيّة، تشتعل بقدر وتنطفىء بقدر» (فقرة ٣٠). وهذا القدر هو الذي ترسمه السُّنّة الكونية الآنفة الذكر، التي لن يتخطاها أي شيء، «وحتى الشمس لن تتخطى أقدارها، وإلاّ كشفت ربّات العدالة furies عنها» (فقرة ٩٤) وأوقعن بها القصاص.

من هنا يتبين أنّ سُنّة الكون سنّة عقلية وحتمية لا يفلت من عقالها شيء،

---

(١) Lives, IX, 1.

وهي تحكم الكون بحسب ناموس عادل. أما طبيعة الكون ذاته فنارية، كما مرّ، ولكن هذه الطبيعة غير ثابتة، فالنار تتحوّل أوّلاً إلى ماء البحر الذي يخالطه التراب (فقرة ٣١) ثم تعود إلى أصلها على سبيل الدوران. وحتى النفس تصدر عن الماء الذي يصدر بدوره عن التراب (فقرة ٣٦)، ولكن سرّ هذه النفس يبقى مستعصياً على ألمع البشر (فقرة ٤٥).

فإذا سألنا عن ماهية التغيّر أو الصيرورة التي يخضع لها الكون، كان الجواب أن من شأن العناصر من جهة والمركّبات من جهة ثانية أن تتحوّل دوماً على سبيل التعاقب والدوران. «فالنار تحيا بموت التراب، والهواء بموت النار، والماء بموت الهواء، والتراب بموت الماء» (فقرة ٧٦). والموجودات الباردة تصبح حارّة، والحارّة باردة (فقرة ١٢٥)، كما أن النهار يصبح ليلاً والليل نهاراً، والآلهة الخالدون يصبحون بشراً زائلين، كما يصبح الزائلون خالدين (فقرة ٦٢) لأن من طبيعة الأضداد أن تتعاقب ثم تنحلّ إلى وحدة شاملة. وقد عبّر هراقليطس عن هذه القاعدة شعريًّا بقوله «إن الله هو النهار والليل والشتاء والصيف والحرب والسلام والشبع والجوع» (فقرة ٦٧)، وفلسفيًّا بقوله إن الكون خاضع لقانون التضادّ أو الصراع الدائم. «فالحرب ملك جميع الأشياء وأبوها، وهو الذي جعل من البعض آلهة ومن البعض الآخر بشراً، كما جعل من البعض عبيداً ومن البعض الآخر أحراراً» (فقرة ٥٣). ولكن قانون التضاد أو الصراع كما في الأساطير والنظم القديمة، لا يفضي إلى الفناء والدمار، بل إلى التناغم أو الاتساق harmonia الشبيه بالتناغم الناجم عن شد وتر القوس الذي عنه ينجم نغم القيثارة. وهذا سرّ التضاد الذي لا يختلف عن الوحدة والذي لا يفهم فحواه الجاهلون (فقرة ٥١).

ومع ذلك فالوحدة أو الاتساق الذي يشير له هراقليطس لا يخلو من توتّر هو سرّ ديمومة الصيرورة، أي أنّ الاتساق الذي يعقب التضاد غير ثابت فلا بدّ أن يفضي إلى تضادّ يعقبه اتساق وهكذا دواليك. لذلك اتصفت سيرة الموجودات التي نشاهدها بالسيلان الدائم، الذي يرمز إليه هراقليطس بسيلان ماء الجدول المنساب على الدوام. وهذا الرمز لا يشهد على الصيرورة الدائمة وحسب، بل على سنّة التضاد والاتساق المتعاقبَين واللذين لا يختلفان إلا في الظاهر. «فنحن»، كما يقول، «لا نستطيع أن ندوس في الجدول ذاته مرتين» (فقرة ٩١)

ثم يضيف: بحسب بعض الروايات المريبة[1]: «في الجدول نفسه ندوس ولا ندوس، نحن موجودون وغير موجودين» (فقرة ٤٩ أ).

ويمكننا أن نفسر الفقرة الثانية بالإشارة إلى جانب هام من نظرية هراقليطس الإدراكية، وهي أن حقيقة الأشياء تخفى علينا، لأن ظاهرها غير باطنها، فمن جهة نحن ندوس، ومن جهة أخرى لا ندوس، ومن جهة نحن نوجد ومن جهة أخرى أو بمعنى آخر نحن لا نوجد. فنحن لا نوجد مثلاً إذا عنينا بهذه العبارة الوجـود الدائم أو الحق، أما إذا عنينا الوجود الزائل، فنحن موجودون ولا شك، وسوف نرى أن بارمنيدس، وعلى غراره أفلاطون، سيعالجان هذه المعضلة المنطقية ويخرج منها أفلاطون بثنائية الوجود، أي الوجود الأزلي في عالم المثل، والوجود المتحوّل في عالم الحسّ. ونحن نعلم أن هراقليطس لم يشأ الإمعان في التجريد كما فعل بارمنيدس وأفلاطون، بل صرّح بكل وضوح: «إن الأشياء التي يمكن رؤيتها وسماعها ومعرفتها، هي الأشياء التي أكرّمها فـوق كل شيء» (فقرة ٥٥). فالعالم الخاضع لقانون الصيرورة الخفي (أي اللوغوس) هو عالم الحس ذاته، ومع أن قانون الصيرورة لا يتغيّر ولا يقع تحت الحسّ، فقد يدركه المرء بنور البصيرة.

على الصعيد الديني، يبدو أن هـراقليطس لم يتخلّ عن المعتقدات الشائعة في عصره، فهو يشيد بسيّد دلفي (الإله أبـولون) «الذي لا ينطق ولا يخفي غرضه، بل يرمز رمزاً» (فقرة ٩٣). ولكن بعض الشذرات تشير إلى إله من نوع آخر لا يشبه البشر، خلافاً للآلهة الشعبيّين، بل يمتاز عليهم امتيازاً تامًّا، «فأحكم الناس إذا قيس بالإله، من حيث الحكمة والجمال وكل ما عداهما يبدو وكأنه قرد» (فقرة ٨٣). وهذا الإله، كما مرّ، عبارة عن وحدة جميع الأضداد، «فهو الليل والنهار والصيف والشتاء والسلام والحرب والشبع والجوع» (فقرة ٦٧)، مع أنه خاضع لسنّة التغير كالنار التي تفوح برائحة البخور، «فيدعوه كل امرىء بالاسم الذي يحلو له»، أي أن هذا الإله يتّخذ شتى الأشكال. وأخيراً يتصف هذا الإله بالتعالي عن كل المقاييس البشرية، «فبالنسبة إلى هذا الإله

---

(١) راجع حول هذا الموضوع: **Guthrie, Hist. of Greek Phil., I, pp. 488 f.**

جميع الأشياء جميلة وخيّرة وعادلة، إلا أن البشر افترضوا أن بعضها عادل وبعضها غير عادل» (فقرة ١٠٢).

ولا يخلو هذا المذهب الديني من التناقض، فهراقليطس ينزّه الإلّه عن نسبية الأحكام الخلقية ويرى فيه وحدة التناقضات الكونية من جهة، ثم لا يلبث أن يشبّهه بالنار ويسخّره لقانون التغير أو الصيرورة. وبالنظر إلى ضحالة الفقرات المنسوبة إليه وعدم تماسكها فمن الصعب التوفيق بين هذين الوجهين، التنزيهي والحلولي، من فلسفته الإلّهية. إلا أن لموقفه الديني وجهاً آخر يمكن التحقق منه، وهو حملته على العبادات والطقوس الديونيسية التي كانت شائعة في شمال شرقي اليونان (تراقيا) والتي كانت تقوم على عبادة باخوس إلّه الخمر، «فلو لم يكن المقصد من مواكبهم ونشيدهم الذي يتغنى بالذكر phallus تكريم ديونسيوس، لكان عملهم مجلبة للعار. إلا أن هايدس Hades هو عين ديونسيوس، الذي باسمه كانوا يحتفلون في طقوسهم الباخوسية» (فقرة ١٥)، وهذا ما يغفر لعبَدة هذا الإلّه عند هـراقليطس الذي حمل إلى ذلك على شرب الخمرة واعتبرها عدوة للإنسان. ويعبّر عن ذلك بالإشارة إلى النفس الجافّة والنفس الرطبة قائلاً «إن النفس الجافّة أحكم وأفضل النفوس» (فقرة ١١٨) وعندما تصيبها الرطوبة بمعاقرة الخمرة، تصبح ذليلة وجاهلة. أوكما يقول: «عندما يتتاب الرجل السكر، يصبح بوسع الولد الغرير أن يقوده متعثراً من أنفه، لأنه لا يدري أين يذهب، وقد أصبحت نفسه رطبة» (فقرة ١١٧).

٣ - بارمنيدس (اشتهر حوالى ٤٨٥ ق. م.) وزينون (اشتهر حوالى ٤٦٥ ق. م.)

ولد بارمنيدس Parmenides في إيليا Elea على الشاطىء الغربي لإيطاليا وتتلمذ بحسب أقدم الروايات على كزينوفانس وعلى أمينياس Ameinias الفيثاغوري. وكما يقول أفلاطون (محاورة بارمنيدس، ١٢٧ أ) وفد على أثينا برفقة زميله زينون وهو في سن الـ٦٥ وهناك التقى سقراط وهو في سن الشباب، وذلك بين سنتي ٤٥٠ و ٤٤٥ ق. م. ويبدو أنه لعب دوراً هامًّا في سياسة مدينة إيليا التي تأسست سنة ٥٤٠ ق.م.[1]. ويقول ديوجنيس إنه أول من قال بأن

(١) Kirk & Raven, **Presocratic Philosophers**, pp. 263 f.; Diogenes, **Lives**, IX, 3.

الأرض كروية وأنها تقع في وسط العالم، وأن النار والتراب هما العنصران اللذان منهما تتركب جميع الأشياء وأن الحرارة والبرودة هما الكيفيتان الغالبتان على كل شيء. وعلى غرار هزيود وكزينوفانس وأنبدقليس نظم آراءه الفلسفية شعراً، وذلك في قصيدة وسمها بـ«طريق الحقيقة». وفي مطلع القصيدة تخاطب الإلاهة الشاعر قائلة:

«تعالَ واصغِ، ثم احمل كلماتي إلى كل صوب:

إن طريقَي الاستطلاع الوحيدتين اللتين يمكن إدراكهما هما: الطريق الأول طريق الوجود estin الذي يستحيل أن لا يوجد، وهي طريق الإقناع التي تتولى أمر الحقيقة، والطريق الثانية هي طريق العدم oük estin التي ينبغي أن لا توجد، تلك لعمري هي الطريق التي لا يمكن التفكير فيها.

لأنك لن تستطيع قطّ معرفة ما لا يوجد (فذلك ممتنع) أو تنطق به، لأن ما يوجد وما يعرف واحد قطعاً»[1].

يقرر بارمنيدس إذن، بادىء الأمر، بإيحاء من «الإلاهة» أن الوجود والحقيقة صنوان لا ينفصلان، وأن ما يوجد وما يُدرك لا يختلفان قطّ. ويقابل ذلك التقرير نقيضه الذي يرادف فيه اللاوجود اللاإدراك والجهل. وقد دعا هذا الفيلسوف الطريق الأولى طريق الحقيقة، كما مرّ، والطريق الثانية طريق الظنّ (doxa) التي لا تنفصل عن العدم. وبناء على التقرير الأوّل يمضي إلى استخلاص عدد من النتائج المنطقية التي تقوم عليها فلسفته الميتافيزيقية. وهي أن الوجود واحد، غير متحوّل قط، لا ينقسم، ولا بداية له ولا نهاية. وكل متكثر خاضع للتحوّل ذي بداية ونهاية نقيض لهذا الوجود، فلا يمكن الإحاطة به أو التعبير عنه، بل هو وهم. فوجب إذن على أساس هاتين المقدمتين أن ننفي وجود الزمان والمكان والحركة والخلاء، والتقرير بأن الوجود كروي ملاء لا أوّل له ولا آخر. فإذا محّصنا هذه النتيجة لم يكن لنا مفرّ من القول إن هذا الوجود الواحد الثابت الذي لا بداية له ولا نهاية هو عبارة عن وجود الكلّ، أي العالم أو الكون بأسره، الذي اعتبره بارمنيدس كرويًّا وأزليًّا وساكناً.

---

(١) Proclus in Timaeus نقلاً عن Kirk & Raven, op. cit., p. 260.

أما الحجج التي يسوقها بارمنيدس في تأييد هذه النتائج فهي حجج عقلية صرفة. فالموجود يستحيل أن يحدث، لأن ما يحدث إما أن يحدث عن الموجود وإما عن اللاموجود، فإذا حدث عن الموجود فقد حدث عن ذاته فكأنه لم يحدث، وإذا حدث عن اللاموجود وقعنا في التناقض، (وللسبب عينه يستحيل على الموجود أن ينعدم).

كذلك يستحيل على الموجود أن يتحرك، لأن الحركة تفترض الخلاء، أي المكان الفارغ، وهو عبارة عن العدم والعدم لا وجود له.

كذلك الموجود متناهٍ وكروي لأنه يستحيل عليه أن يكون في مكان دون آخر. وخارج الموجود لا يوجد أي شيء قطّ.

أما القول بالحركة والزمان والتغيير فتلك أوهام أو ظنون تدخل في روع البشر عن طريق الحواس، وهي أقنية خدّاعة، تتناقض مع ما يقرّره العقل، راعي الحقيقة دون سواه. وللتدليل على ذلك تذرّع أشهر تلامذة بارمنيدس، زينون الإيليائي (اشتهر حوالى ٤٥٠) بعدد من المناقضات التي تُبطل حقيقة الكثرة أو التعدّد وحقيقة الزمان والمكان والحركة وتنسب التسليم بها إلى خداع الحواس التي لا يمكن الركون إليها، كما مر. فلزم التسليم إذن بصحة النتائج التي انتهى إليها معلّمه في باب وحدة الوجود وأزليته وسكونه.

وقد أحصى أرسطو في كتاب الطبيعة (الكتاب السادس، الفصل ٩) مناقضات زينون بأربع:

١ ـ الأولى، أن الحركة لا وجود لها، لأن ما يتحرك لا بدّ أن يقطع نصف المسافة التي يتحرك فيها، ثم نصف الباقي منها وهكذا دواليك، فاستحال قطع أقسام المسافة اللامتناهية تلك.

٢ ـ الثانية، وتعرف بآخيل Achilles، تقول إن أسرع الراكضين في مباراة ما، مثل البطل الأسطوري آخيل لا يستطيع أن يسبق أبطأ متحرّك، مثل السلحفاة، لأن عليه أن يقطع المسافة الفاصلة بينهما أوّلاً، وفي تلك الأثناء تكون السلحفاة قد تحركت، فوجب على آخيل أن يقطع المسافة الجديدة الفاصلة بينهما ثانياً وهكذا دواليك، فاستحال إذن أن يدرك المتباري

الأول الثاني، وبصورة عامة، كما مر في المناقضة السابقة، استحال قطع أيّ مسافة.

٣ ـ الثالثة، وتعرف بالسهم الطائر، تقرّر أن السهم الطائر لا يتحرّك قط، لأن كل جسم يحتل مكاناً مساوياً لطوله في أي لحظة، ساكن في تلك اللحظة، والسهم يحتلّ مكاناً مساوياً لطوله في كل لحظة، فكان ساكناً في كل لحظة فاستحال أن يكون متحركاً بوجه عام، ما دام ساكناً دوماً بوجه خاص.

٤ ـ الرابعة، إذا افترضنا صفّين من الخيول يتحركان في اتجاهين معاكسين بالنسبة إلى نقطة ثابتة، فكل حصان في الصف الأول يقطع مسافتين بالنسبة للصف المتحرّك ومسافة واحدة بالنسبة للنقطة الثابتة، فكانت المسافة الواحدة تساوي مسافتين، وهو خُلف. ويمكن توضيح هذه المناقضة بالرجوع إلى الرسم التالي:

(صف النقاط الساكنة) س س س س

← ب ب ب ب (صف الخيول المتحركة)

(الخيول المتحركة في الاتجاه المعاكس) ج ج ج ج →

ثم إن زينون نفى حقيقة المكان بقوله: لو كان المكان شيئاً، لوجب أن يوجد في مكان وهذا المكان في مكان، وهكذا دواليك، فاستحال وجود المكان (كتاب الطبيعة ٤، ٢٠٩ أ ٢٣).

وواضح من تصفّح هذه المناقضات أنها كانت تهدف إلى إبطال حقيقة الحركة، وحقيقة الزمان والمكان المتصلَين بها. وقد عمل الإيلياتيّون أيضاً على إبطال التعدّد أو الكثرة باللجوء إلى حجج شتى موجهة ضدّ الفيثاغوريين، وذلك بغية تقرير مبدأ وحدة الوجود الذي وضعه بارمنيدس، إلا أنهم اختلفوا في طبيعة هذا الوجود، فقال مليسوس Melissus (اشتهر ٤٤١ ق. م.) وهو من أهل جزيرة ساموس Samos إن الموجود أزلي وأبدي ولا متناه، خلافاً لبارمنيدس الذي قال بتناهيه، كما قال إنه لا متجسّم خلافاً لبارمنيدس أيضاً، وذلك بناءً على الحجّة التالية: «إذا كان الوجود موجوداً، فلا بدّ أن يكون واحداً وإذا كان واحداً فلا حجم له. إذ لو كان له حجم لكان ذا أجزاء ولم يعد واحداً»[1].

---

(١) Kirk & Raven, **Presocratic philosophers**, p. 302. نقلاً عن سنبلقيوس.

وهكذا اكتنف الغموض طبيعة هذا الموجود، أهو العالم بأسره أم الإآله. وصحّ استنتاج أرسطو في الكلام على الواحد عند كزينوفانس (ما بعد الطبيعة أ، ٩٨٦ ب ٢١) أن كزينوفانس أوّل من وضع مفهوم الوحدة دون أن يوضح مدلوله، ودون أن يميّز بين العلّة الصورية والعلّة الماديّة، بل اكتفى بالقول «إن الواحد هو الإآله». فبعض الصفات التي يسندها هذا الفيلسوف وأتباعه (أي الإيليائيّون) لا تصحّ إلا على الله، والبعض الآخر لا يصحّ إلا على العالم الكروي الواحد عندهم، أي أن كزينوفانس لم يوضح ما يعني بقوله إن الواحد هو الإآله ولم يميّز بين الإآله والعالم.



الفصل الرابع

فلاسفة التعدد

١ - أنبدقليس (اشتهر حوالى ٤٤٤ ق. م.)

تمثّل الفلسفة الإيلياتية ذروة الاستغراق في مفهوم الوحدة الذي انبثق عن الجدل الفكري الذي خاضه أركان هذه الفلسفة مع الفيثاغوريين. ويمكن تلخيص الخلاف بين هاتين المدرستين، الفيثاغورية والإيليائية، بالقول إن مفهوم الوحدة عند الأولى رياضي إلى حدّ ما، وعند الثانية ميتافيزيقي أو أنطولوجي. وقد رأينا أن الفيثاغوريين وضعوا مبدأ التضادّ بين المحدود واللامحدود في صلب فلسفتهم العدديّة واعتبروه مبدأ صدور الكثرة عن الوحدة، بينما نفى الإيليائيون التضاد وردّوا وجود الأشياء إلى الوحدة المطلقة.

كان من أوائل فلاسفة التعدّد أنبدقليس Empedocles الذي نشأ في مدينة أغريغنتوم Agrigentum بجزيرة صقلية وتتلمذ بحسب الروايات القديمة على فيثاغورس الذي كان يكنّ له أعظم المودّة، كما تتلمذ عليه غورجياس Gorgias السفسطائي والخطيب الشهير. ويعلّق القدماء ومنهم أرسطو على ولعه بالحرية وتمسُّكه بالديمقراطية، ممّا آل إلى مغادرته أغريغنتوم بسبب عداوة الحكام، وحلوله في جزر البلوبنيسوس Peloponesus حيث توفي حوالى ٤٣٥ ق. م. وفي إحدى الروايات أنه ألقى بنفسه في فوهة بركان أتنا Etna، ليدلّل على ألوهيته وصعوده إلى السماء. إلا أن اكتشاف أحد خفّيه المصنوع من البرونز كشف عن هذه الخدعة[١].

---

(١) Diogenes, Lives, VIII, 268.

وعلى غرار بارمنيدس وكزينوفانس، نظم هذا الفيلسوف آراءه شعراً في قصيدتين هما في الطبيعة وفي التطهيرات Katharmoi، وصلنا منهما عدد من المقتطفات تربو على المئة وخمسين. وهو يبدأ في القصيدة الأولى باستلهام الآلهة لعلّها توحي إليه السبيل الصحيح للمعرفة قائلاً:

«تعال لاحظ بكل وسيلة، لترى ما هي الطريق التي تستبين من خلالها الأشياء، ولا تنظر إلى مدركات البصر كما لو كان أصدق من المسموعات، أو ترفع بيّنات السمع الصاخبة فوق بيّنات اللسان (الذوق). ثم لا تنكر قطّ سلطة أي من الأعضاء (الحاسّة) الأخرى المفضية إلى الإحساس، بل تذرّع بأي طريق من طرق الإحساس يتضح بها الموضوع» (الفقرة ٣).

وحاصل هذا النداء المستوحى من ربّة الشعر أن الحواس أقنية صالحة للإدراك الصحيح، خلافاً لما نادى به الإيلياثيون. ومع ذلك وافق الإيلياثيين على نفي حدوث الأشياء أو فنائها، لاستحالتهما منطقيًّا، وذهب إلى أن «أركان» الأشياء أربعة، هي الماء والهواء والنار والتراب، وهي أزليّة وعن اجتماعها تتركب الموجودات ثم تفنى لدى افتراقها.

مع ذلك لم يتوقف عند هذه المبادىء الماديّة لحدوث الأشياء، بل أدخل مبدأً مزدوجاً آخر يدعوه أرسطو بالصوري هو الحب والغلبة Neikos - Philia اللذان تحدث عنهما الأشياء بالتعاقب[1]. أو كما جاء في قصيدته:

«وتلك العناصر (الأربعة) لا تتوقف عن التحوّل الدائم، فتتحد أحياناً بفعل المحبة Philia، بحيث يصبح كل شيء واحداً؛ وأحياناً تفترق بفعل الغلبة (أو العداوة) المضادّة» (الفقرة ١٧). بل «عن تلك العناصر تنبثق جميع الأشياء التي وجدت وتوجد الآن وسوف توجد. وعنها تنبثق الأشجار والرجال والنساء والبهائم والطيور والسمك الذي تغذوه الماء، وحتى الآلهة التي تفوقها شرفاً. لأن هذه العناصر وحدها تتصف بالوجود، وعن تحوّلها من حال إلى حال، تصبح مختلفة» (الفقرة ٢١). وهو يعبّر عن هذا الحدوث على طريقة الإيلياثيين بقوله إنه تحوّل الكثرة إلى الوحدة التي لا تلبث أن تتحوّل إلى كثرة، وذلك معنى الحدوث والفناء عنده. كذلك على طريقة الإيلياثيين نفى أنبدقليس الخلاء كليًّا

---

(١) Aristotle, Met. I, 985 a 1 f.

ووصف الإلّه (الذي قد يكون عنى به الكون فعلًا) بأنه «كرة مستديرة متساوية من كل صوب وأزلي ينعم بالعزلة المستديرة» (الفقرة ٢٨).

أما كيفيّة حدوث الأشياء عن العناصر الأربعة فيصفها أنبدقليس بالدوّامة (dine) التي تؤدي بفعل الدوران إلى انفصال تلك العناصر عن الخليط الأصلي، فيحدث الأثير (أو الهواء) أوّلاً ثم النار ثم التراب ثم الماء.

وعلى وجه أخصّ يقول هذا الفيلسوف إن الهواء حدث عن الماء بفعل التبخّر، والسماوات عن الأثير، والشمس عن النار. أما حدوث الحيوانات فقد وصفه على الوجه التالي:

أوّل ما وُجد على الأرض أعضاء منفصلة كانت تطوف باحثة عن أقرانها، وعندما اتحد الحبّ والغلبة اتحاداً كاملاً، أخذت هذه الأعضاء بالتجمع دون نظام واضح. «فقد خلقت كائنات شتّى ولها وجه وصدر من الجانبين، وخلقت بهائم ذات حياة بشرية، كذلك انبثقت مواليد بشرية ذات رؤوس حيوانية» (الفقرة ٦١). وينسب أرسطو إلى أنبدقليس نظرية شبيهة بقانون البقاء الداروويني وهي «أنه في تلك الأحوال التي نشأ فيها كل شيء كما لو كان يحدث من أجل غاية ما، كانت الكائنات تلك تبقى، لأنها كانت قد اختلطت (أي اختلطت أعضاؤها) عرَضاً بصورة مناسبة. وفي تلك الأحوال التي لم يحدث فيها ذلك، فالكائنات في طور التلاشي وما زالت، كما يقول أنبدقليس عند ذكر نسل الثيران ذات الوجوه البشرية» (كتاب الطبيعة، ١٩٨ ب ٢٩).

ومن الآراء المنسوبة إلى أنبدقليس وكانت ذات أثر في تطوّر الفكر الفلسفي اللاحق رأيه في الإدراك بشكليه الحسّي والعقلي، فذهب أوّلاً إلى أنه عن جميع الأشياء تحدث انبعاثات تدخل الحواس وعندها يحدث الإحساس، لا سيما حسّي البصر والسمع، وأن ذلك مقترن بطبيعة الحس والمحسوس المتشابهَين، فنحن ندرك الشبيه بالشبيه، أو كما قال: «نبصر التراب بفضل التراب، والماء بفضل الماء، والهواء الإلّهي (الأثير) بفضل الهواء، والنار المدمّرة بفضل النار، والمحبّة بفضل المحبّة، والبغضاء بفضل البغضاء» (الفقرة ١٠٩). فلولا التشابه الأصلي بين العناصر وبين أعضاء الحسّ، ولولا الانبعاثات الآنفة الذكر، لما كان بوسعنا إدراك المحسوسات. وحتى الإدراك العقلي وانفعالات

اللذة والألم تحدث عن العناصر أو ترتبط بها (الفقرة ١٠٧). فالتفكير من نـوع تفكير الشبيه بالشبيه واللاشبيه باللاشبيه، وهو ضـرب من الإحساس أو شـبيه به، كما رأى أرسطو فيما بعد. واعتبر القلب أو الدم الذي يحيط به عبارة عن التفكير[1].

ويدور كتاب أنبدقليس الآخر في «التطهيرات» على سقوط الأرواح «عندما يرتكب أصحابهـا خطيئة ما أو يلوّثون أعضاءهـم بالدم» ثم دورانهم عـلى مدى ٣٠ ألف عام في «دولاب الولادة»، حيث يتخذون جميع أشكال الأحياء، ولكنهم لا يلبثون أن يعيدوا سيرتهم الروحانية الأولى، فيُخلقون «كأنبياء وشعراء وأطباء وأمراء، ثم يرتقون من ذلك إلى مرحلة الألوهية الجلّي، حيث يشاركون الآلهة منازلهم وموائدهم، ويتخلّصـون من أحزان البشر وآلامهم» (الفقرة ٤٦).

وعلى هذا الوجه يؤوّل أنبدقليس المذهب الفيثاغوري في التناسخ وفي الخلاص الأخير من دولاب الولادة عن طريق التألـه، أو مشاركة الآلهة حياتها السعيدة.

٢ ـ أنكساغورس (حوالى ٥٠٠ ـ ٤٢٨ ق. م.)

ولد أنكساغورس Anaxagoras في مدينة كلازوميني Klazomenae على السـاحل الغربي مـن آسيا الصغرى حوالى ٥٠٠ ق. م. ثم وفد على ملطية حيث تتلمذ على أنكسمنيس ومنها انتقل إلى أثينا سنة ٤٨٠ ق. م. وهو في سنّ العشرين، فأصبح من المقرّبين إلى بركليس الذي تتلمذ عليه في الفلسفة. وحوالى سنة ٤٥٠ ق. م. وُجهت إليه تهمتا الكفر والتعاطف مع الفرس، فرحل عن أثينا وأقام في لمبساكوس Lampsacus حيث توفي حوالى ٤٢٨ ق. م.

وقد اختلفت الروايات حول التهم التي وجّهها إليه الأثينيون، ولكن يبدو أنها كانت متصلة بقوله إن الشمس كتلة من المعدن الساخن من جهة، وميوله الفارسية من جهة ثانية[2].

ويؤخذ من المصادر القديمة أن أنكساغورس ألّف كـتاباً واحداً في عدّة أجزاء، دعاه «في الطبيعة»، أشار إليه سقراط في محاورة الدفاع (٢٦د). وقد

(١) Kirk & Raven & Schofield، المرجع المذكور، ص ٣١١ نقلاً عن فرفوريوس.

(٢) Diogenes, Lives, V. 3.

بسط هذا الفيلسوف في القسم الأوّل منه نظريته في ماهية «الخليط» الذي تتركب منه جميع الموجودات قائلاً: «كانت الأشياء مختلطة أصلاً ولامتناهية في الصغر وفي الكم، فإن الصغير كذلك لامتناه. ولما كانت جميع الأشياء مختلطة، فلم يكن من الممكن تمييز أي شيء منها لصغره، وكان الهواء والأثير يتحكمان بكل شيء، إذ كانا كلاهما لامتناهيين» (الفقرة ١). وعن هذا الخليط انبثقت الأشياء على سبيل الانفصال بحكم سرعة دورانها الفائقة (الفقرة ٩)، ولكن بقي في كل شيء من المركّبات التي نجمت عن الجزيئات الأصلية التي يدعوها بـذوراً spermata أو أشيـاء chremata، بقايا من كـل شيء، «لأن في كل شيء جزءاً من كل شيء، ما عدا العقل» (الفقرة ١١). وإلا فكيف نعلّل ظهور الكيفيّات المتباينة التي تتّصف بها المركّبات، «فكيف يمكن أن ينبثق الشعر عن اللاشعر، واللحم عن اللالحم» (الفقرة ١٠)، فكانت بذور الأشياء الأصلية لامتناهية في الكم والكيف، وخلافاً لذرّات ديمقريطس، كانت مختلفة إحداها عن الأخرى.

وبالطبع لم يتوقّف أنكساغـورس عند علّة الأشياء الماديّة هذه، أي الجزيئات اللامتناهية التي كانت مختلطة أصلاً، بل عمد إلى تعليل حركة الانفصال التي آلت إلى ظهور المركّبات عن تلك الجزيئات، على وجه جديد كان له أبعد الأثر في تطوّر الفكر الفلسفي القديم. فبينما أخذ الأيونيّون، مثل أنكسمنيس وأنكسيمندروس، بحركة داخلية، هي التخلخل أو التكاثف، أو انفصال الأضداد بعضها عن بعض، أسند أنكساغورس هذه الحركة إلى مبدأ متعالٍ هو العقل Nous الذي يختلف كلّيًا عن الخليط ويقوم بذاته، مع أنه هو أصل الحركة الكونية التي فصلت الأشياء بعضها عن بعض وأحدثت الموجودات المركّبة. ففي الفقرة ١٢ يصف أنكساغورس العقل وفعله وصلته بالموجودات كما يلي:

«جميع الأشياء تحتوي على جزء من جميعها، ولكن العقل لامتناه وحاكم لذاته، غير مختلط بأي شيء، بل قائم بذاته... وهو أجمل الأشياء وأصفاها، ويدرك كل شيء إدراكاً تامًّا، ويتصف بالقدرة العظمى. وجميع الأشياء الحيّة، صغيرها وكبيرها، خاضعة لحكم العقل. وقد تولّى العقل الحركة الكليّة أصلاً لكي تأخذ الأشياء في التحرّك. وفي البدء أخذت الأشياء تتحرّك عن نقطة

صغيرة، أما الآن فالحركة تشمل جميع المساحة (الكونية) وستتّسع أكثر فأكثر».

وبالإضافة إلى فعل التحريك الأصلي والقوّة الكليّة التي استدعاها، ينسب أنكساغورس إلى العقل صفات إلّهية شتى. فهو يدرك جميع المراحل التي مرّت بها أجزاء الخليط وكيفية اختلاطها وانفصالها وانقسامها ويدبّر كل ما كان وما سيكون من موجودات صدرت عن الخليط. وحتى حركة الأجرام السماوية وحركة الأثير والهواء الحاصلة الآن تحدث عن تدبيره.

ولكن هذا الفيلسوف، على الرغم من تمييزه شبه القاطع بين العقل والخليط، أي المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل للأشياء، فهو لم يتخلّ كليًّا عن فكرة الحلول كما جاء في الفقرة ١٤، «إن العقل الدائم الوجود ما زال موجوداً الآن دون شك حيث توجد جميع الأشياء الأخرى، أعني في الكتلة المحيطة وفي الأشياء التي انفصلت أو اختلطت من قبل»[1].

وقد دفع أنكساغورس بفكرة الانفصال أو الحركة الانفصالية التي يمكن أن يكون أنكسميندروس قد استحدثها إلى نهايتها المنطقية، فهو يأخذ على اليونانيّين قولهم بالكون والفساد، وهما مستحيلان، لأن الكون عبارة عن الاختلاط والفساد عبارة عن الانفصال. وعن حركة انفصال العناصر أو الكيفيّات الكثيفة، أي الرطب والبارد والقاتم، حدثت الأرض على الشكل التالي: عن الغيوم انفصل الماء، ثم عن الماء حدث التراب وعن التراب الحجارة بفعل التكتل (الفقرة ١٥ و ١٦). فالكون مركّب إذن من طبقتين، طبقة سماوية وطبقة أرضية، كما يتبين من فلسفة أرسطو الكونية التي سنتطرق إليها فيما بعد.

٣ ـ لوقيبّوس (اشتهر حوالى ٤٤٠ ق. م.) وديمقريطس (حوالى ٤٧٠ - ٣٦٠ ق. م.)

ينسب استحداث النظرية الذرّية إلى لوقيبّوس Leucippus وتلميذه ديمقريطس Democritus اللذين يرد اسماهما معاً في معظم المواضع التي يتحدث فيها أرسطو عن المذهب الذرّي. وقد تضاربت الروايات القديمة حول

---

(١) في الجزء الأخير من هذه الفقرة تشويش ظاهر بحسب ترجمة كاثلين فريمان لنص سنبلقيوس In phys. 157,7. Kirk & Raven, op. cit. p. 347.

نشأة هذين الفيلسوفين. ويرجّح أن يكون لوقيبّوس من أهالي ميلتوس أو أبديرا Abdera إلى الشمال الشرقي من آسيا الصغرى، وكذلك تلميذه ديمقريطس[1]. ويصف أرسطو مذهب لوقيبّوس بأنه ردّ على مذهب الإيليائيين الذين نفوا الحركة والكثرة بأشكالها، كما مرّ. فالحواس تشهد على الحدوث والحركة والتعدّد،والحركة تفترض الخلاء الذي نفاه الإيليائيون أيضاً، والوجود لا يقتصر على الواحد، بل يشمل الكثرة.

وهكذا فالكون عند هذا الفيلسوف يتألّف من عدد لامتناهٍ من الجزيئات اللامتناهية في الصغر، متى اجتمعت حدثت الأشياء ومتى افترقت فسدت (الكون والفساد ١، ٣٢٥ أ ٢؛ وما بعد الطبيعة ١، ٩٨٥ ب ٤).

وعلى هذه المقدمات التي يبدو أنها كانت تلخّص مذهب لوقيبّوس بنى ديمقريطس مذهبه المادّي الصارم، وإن كان قد فاق أستاذه في سعة علمه وكثرة مؤلفاته. فقد ذكر ديوجنيس أنه طوّف في أنحاء العالم القديم، فزار مصر وبلاد الفرس والهند والحبشة، بحسب بعض الروايات، وتتلمذ على الكلدانيين والمجوس، وبلغت مؤلفاته العشرات، صنّفها القدماء في روابيع، كما صنّفوا محاورات أفلاطون، وهي حوالى ٥٢، منها:

فيثاغورس، في الرجولة أو الفضيلة، في النظام الكوني الكبير (الذي يُنسب إلى لوقيبّوس أحياناً)، في النظام الكوني الصغير، في الكواكب، في الطبيعة، في العقل، في الحواس، في الطعوم، في الألوان، في المنطق (أو قانون النظر)، يضاف إليها عدد كبير من المؤلفات الفلكية والرياضية والأدبية والموسيقية والفنية واللغوية. ويذكر ديوجنيس في عداد هذه المؤلفات مقالة حول الكتب البابلية المقدسة ومقالة كلدانية ومقالة حول هوميروس أو النظم الملحمي الصحيح، وسواها. وهذه اللائحة تضع ديمقريطس في طليعة كبار المؤلفين القدماء من حيث الإحاطة والتنوع،وفي صفّ أرسطو الذي لم يضارعه أحد في هذين الميدانين والذي كان يكنّ لديمقريطس الإعجاب على الرغم من اختلافهما في الرأي، حتى إنه ألّف كتاباً حول فلسفته. ويثني

---

(١) راجع: Diogenes, Lives, IX, 6 & 7. قارن: Cyril Bailey, The Greek Atomists and Epicurus, New York, 1964, pp. 64 f.

أرسطو على ديمقريطس لتماسك نظريته الطبيعية واتساقها، لا سيما إذا قيست بمذاهب الإيليائيين. فهؤلاء الفلاسفة، كما يقول: «تخطّوا الحواس، وتجاهلوها بناءً على القاعدة القائلة إن على المرء أن يلتزم بالدليل العقلي . . . ومع أن هذه الآراء (أي القول بالوحدة وامتناع الحركة) تبدو وكأنها تلزم منطقيًا عن حججهم العقلية، إلا أن الأخذ بها شبيه بالجنون، إذا أخذنا الوقائع بعين الاعتبار. فما من مجنون بالفعل يبلغ به الجنون حدًّا يفترض معه أن النار والثلج شيء واحد» (الكون والفساد ١، ١٥ - ٢٣). وميزة مذهب لوقيبّوس وديمقريطس، في رأي أرسطو أنه يتفق مع معطيات الحسّ ولا ينفي الكون والفساد، أو الحركة والتعدّد، كما نفاها الإيليائيون.

ويلخص ديوجنيس آراء ديمقريطس المادّية كما يلي: إن المبدأين الأصليّين هما الذرّات والمكان الخالي (الخلاء)، وعنهما يحدث كل شيء في سلسلة من العوالم اللامتناهية. والذرّات التي تتركب منها الأشياء لامتناهية حجماً وعدداً، وهي تدور في شتى أنحاء العالم على شكل دوّامة، تحدث عنها المركّبات بدءاً بالعناصر الأربعة التي تتركب من ذرّات أيضاً، وهي الماء والتراب والهواء والنار. والشمس والقمر يتألفان كذلك من ذرّات، وكذلك النفس التي لا تختلف عندهم عن العقل.

وتحدث جميع الأشياء بالضرورة، وهي عبارة عن الحركة الأصلية التي تتّصف بها الذرّات. فمن خواصّ هذه الذرات أنها تتحرك حركة دائمة. لذا لم يضطر ديمقريطس إلى إدخال مبدأ خارج مثل العقل عند أنكساغورس أو المحبة والغلبة عند أنبدقليس، ليعلل ابتداء الحركة. فالذرّات التي تحدث عن الدوّامة dine في حركة دائمة، وفي غضون هذه الحركة يصطدم ويشتبك بعضها ببعض فتتولّد عنها المركّبات المختلفة. ولما كانت الذرّات تتصف بالثقل أو الخفة، تبعاً لاختلافها في الشكل أو الحجم، فمن طبيعة الذرّات الثقيلة أو المركّبات التي تحدث عنها أن تتحرك نحو وسط الدوّامة، والذرات الخفيفة التي تتألف منها الأجرام السماوية وطبقات الجوّ العليا نحو العلاء، وهو مذهب لوقيبّوس الذي يرجّح أن يكون قد أخذ به تلميذه أيضاً[1]. ويعزو أرسطو تشابك

---

(١) راجع: Diogenes, Lives, IX, 6. قارن: Cyril Bailey, The Greek Atomists, pp. 145 f.

الذرات الذي تحدث عنه المركّبات إلى اختلاف أشكالها، فبعضها مسطّح وبعضها معقوف وبعضها ملتوٍ، أو إلى اختلاف أحجامها ومواقعها وانتظامها. وعند اصطدامها عَرَضاً يلتحم بعضها ببعض، بينما يبقى البعض الآخر منفصلاً. وبنتيجة التحام القسم الأول تحدث الأجسام حتى تعود الحركة الكونية إلى تفريقها ثانية[1].

وبناء على نظريته الذرّية، ردّ ديمقريطس جميع أنواع الإحساس إلى اللمس، أي التلاقي المباشر بين الحس والمحسوس. وحتى الإبصار عنده عبارة عن خروج انبعاثات ذرّية من العين تحدث عنها صورة eidola لا تلبث أن تنطبع على حاسّة البصر بحسب تأويل ثيوفراسطس[2] أو على بؤبؤ العين مباشرة بحسب بعض التأويلات الأخرى القديمة والحديثة[3]. ومع أنه تبسّط في شرح نظريته في الإحساس في عدد من مؤلفاته المفقودة، فيمكننا الافتراض أنه ردّ جميع أشكال الحس من ذوق وشمّ وسمع وبصر ولمس، إلى ضرب من الاصطدام بين الذرات المنبعثة من المحسوس وتلك التي تنبعث من الحاسّة، وذلك قياساً على تعليله للإبصار الذي أشرنا إليه. ولا شك أنه أخذ بمفهوم الانطباع، أي الصورة التي ترسمها الذرّات المنبعثة من المحسوس على الحاسة، كأساس لفعل الإدراك. وهذا المنحى في تأويل الحس متصل بنظرته إلى ماهية النفس. فهي تتركب عنده من ذرّات ناريّة منتشرة في أنحاء الجسم، وهي مبدأ الحياة والحركة في الجسم، فضلاً عن مبدأ الإحساس. أما الجزء العاقل من النفس، كما دعاه، فيحلّ في قسم معيّن من الجسم، هو الصدر.

في باب الخُلُقيّات، ألف ديمقريطس ما لا يقلّ عن ثماني مقالات، أهمها: في مزاج الرجل الحكيم، وفي الرجولة، وفي البشاشة أو حسن الإيناس (euthy-mia). وتدور معظم الشذرات الثلاثمائة التي وصلتنا من مؤلفاته على مواضيع خُلُقيّة أو حِكَميات تتناول المواضيع التالية: الاعتدال والصداقة والتربية وحسن الظن والقناعة واللذة والألم. في الشذرة الرابعة يقول، كما قال أبيقورس فيما بعد، إن اللذة والألم هما مقياس كل ما هو مُجدٍ وما ليس مجدياً. ولعله عنى

---

(١) Kirk, Raven & Schofield, 425 f. :قارن Aristole, **On Democritus**, ap. Simplicium in **De Caelo**, 295.

(٢) Cyril Bailey, **op.cit**, p. 167.

(٣) **Timaeus**, 45b :وقارن **De Sensu**, 50.

باللذة، كما في الشذرة الثالثة، الطمأنينة أو حسن الإيناس. فهو يقول:

«على المرء الذي ينشد الطمأنينة أن لا يتكلّف أفعالاً عدّة سواء منها الخاصة أو العامة، أو أن يختار أفعالاً تفوق قواه أو طاقته الطبيعية... لأن القناعة بالقليل خير من التخمة». والسبيل إلى السعادة، عنده، ليس الجسد أو الممتلكات المادية، بل الاستقامة والحكمة (فقرة ٤٠).

ويقول في الفقرة ١٩١:

«إن الطمأنينة تنجم عن الاعتدال في طلب اللذة واتّزان نمط العيش. فالأشياء إذا زادت عن الحاجة أو قلّت، لا بدّ أن تولّد القلق النفساني. والنفوس التي تهزّها مضادّات عظيمة ليست متّزنة أو سعيدة. لذا على المرء أن يحصر ذهنه في ما هو مستطاع، وأن يقنع بما لديه، ولا يبالي بالأشياء التي يحسد الناس أصحابها أو يكنّون لهم الإعجاب.. ومن الأفضل أن تنظر إلى حياة التعساء، وتتأمل في آلامهم الكبيرة، حتى تبدو ممتلكاتك وحالك عظيمة وجديرة بالحسد، وتستطيع بحكم امتناعك عن اشتهاء المزيد أن تقلع عن مقاساة الألم النفسي... فإذا التزمت بهذا النمط من التفكير، عشت برخاء وطردت لعنات الحياة التي لا يستهان بها، أعني الحسد والغيرة والشماتة».

وبعض هذه الفقرات يتسم بسمة سقراطية واضحة، كالفقرة ٤١٥ التي تقول: إن الظالم أشقى من الرجل المظلوم، ويقول: من الأفضل أن يفحص الإنسان عن أخطائه لا عن أخطاء الآخرين (فقرة ٦٠)، والفضيلة لا تقوم على تجنُّب الأفعال السيئة، بل الامتناع عن تمنّيها (فقرة ٦٢)، وأخيراً: أنا وحدي أعلم أنني لا أعلم شيئاً (فقرة ٣٠٤).

كذلك في باب الصداقة تنمّ الفقرات المنسوبة إلى ديمقريطس عن نظرة خُلُقيّة عالية. فهو يقول إن الحياة بدون صديق واحد لا تستحق أن يحياها المرء (فقرة ٩٩)، وإن صداقة رجل ذكي واحد أفضل من صداقة جميع الجهلاء (فقرة ٩٨)، ومن آفات الرجل الذي لا يحبّ أحداً أن لا يحبّه أحد (١٠٣)، وليس جميع الأقرباء أصدقاء لنا، بل أولئك الذي يوافقوننا حول ما هو مفيد (١٠٧)، وأخيراً يجب أن لا نفرح من مصائب الآخرين، بل نحزن لأننا بشر (١٠٧ أ).



الفلسفات الإنسانية والعملية: السفسطائيون

في المراحل السالفة وعلى مدى ما ينيف على قرنين من الزمن، شغلت الفلاسفة اليونان الأول المسألة الكونية الكبرى: عمّ حدثت الأشياء وما هي القوانين التي تتحكم بصيرورتها وتحوّلها؟ ومع ذلك كانت مشكلة الإدراك، بشقّيها الحسّي والعقلي، من القضايا التي تطرق إليها الكبار منهم، لا سيما بارمنيدس وهراقليطس، فأنكر الأوّل المعرفة الحسّية جملة وتفصيلاً، واعتبر الدليل العقلي دون سواه سبيلاً آمناً إلى معرفة الحقيقة، بينما أعلن هراقليطس ثقته بالظواهر، مع أنه دعا إلى تحرّي الحقيقة الكامنة وراءها، قائلاً: «إن الأشياء التي يمكن رؤيتها وسماعها ومعرفتها، هي ما أكرّم فوق كل شيء» (فقرة ٥٥).

على كل حال كان المحور الذي دارت عليه الفلسفات الآنفة الذكر، حتى أوغلها في التجريد، العالم الخارجي والعناصر التي يتركّب منها، فكان لا بد في مرحلة لاحقة من الخوض في موضوع آخر هو العالم الداخلي، أو الإنسان، والبحث عن المشاكل والحلول التي تمتّ بصلة إلى حياته العملية، في التربية والسياسة وسواهما. وعلى الرغم من التشنيع الذي التصق بلفظة سفسطائي، نتيجة لحملة أيسقراطس وأفلاطون على هذه الفئة المرتزقة من «المعلّمين الجوّالين»، فقد التزم السفاسطة منذ عهد بروطاغوراس بتعليم الفضيلة arete، ولكنهم قصدوا بها الفضيلة العملية ولا سيما المهارة في الميدان السياسي والقضائي. وكان السبيل الذي سلكوه إلى هذا الهدف يختلف عن سبيل قدماء

الفلاسفة، لا سيما الإيليائيين، الذين تذرّعوا بالمنطق قبل كل شيء، فقد تذرّع السفاسطة بالخطابة أو الجدل في المماحكات السياسية والقانونية. ولم ينفوا قط التُّهم التي كانت توجه إليهم منذ عهد سقراط، وهي أنهم كانوا يفضلون النجاح على الحقيقة، أو النتائج العملية على المقدمات أو المبادىء النظرية الصرفة.

١ ـ بروطاغوراس (حوالى ٥٠٠ ـ ٤١١ ق. م.)

يتصدّر لائحة السفاسطة علَم من أعلام الفلسفة العملية الجديدة هو بروطاغوراس Protagoras الذي ولد في أبديرا حوالى ٥٠٠ ق. م. وتعرّف إلى بركليس الذي عهد إليه بوضع تشريع لمستعمرة ثوريوي Thourioi بإيطاليا، كما تتلمذ على مواطنه ديمقريطس. ويبدو أنه ألّف عدداً من الآثار الفلسفية التي كانت ما تزال متداولة في عهد أفلاطون، على الرغم من الرواية القائلة إن الأثينيين أمروا بنفيه وإحراق كتبه لاتهامهم إياه بالكفر[١]، منها: في الآلهة، في الرياضيات، في الدولة، في الطموح، في الفضائل، في مساوىء البشر، مجموعة من الحكم. ويشير أفلاطون في محاورة ثياتيطوس Theaetetus (١٥٢ أ) إلى كتاب بروطاغوراس الموسوم بالحقيقة Aletheia. وتوفي بروطاغوراس حوالى ٤١١ ق. م.

وفي باب استهلال فن الجدل أو الخطابة يقول ديوجنيس إن بروطاغوراس أوّل من ذهب إلى أن لكل قضية وجهين متضادين، وأن الخطيب الفذ يستطيع أن يدافع عن صحة كلٍّ منهما، كما ينسب إليه قسمة الكلام إلى أربعة أقسام: التمني والسؤال والجواب والأمر[٢].

ولعلّ أشهر الأقوال المنسوبة إلى بروطاغوراس قوله في «الحقيقة»: «الإنسان مقياس كل شيء، الموجود أنه موجود واللاموجود أنه موجود». وهو قول ينطوي على نقد مبطّن للإيليائيين، ومنهم زينون الذي تعرّف إليه في أثينا. وعلى الرغم من غموض قوله هذا، فلا شك أنه أراد من ورائه نقض الدعوى الإيليائية بقطعية معرفة الوجود، والتدليل على أن الفرد هو المقياس. ولما كان

---

(١) Diogenes, Lives, IX, 8.

(٢) المرجع ذاته.

الأفراد مختلفين من حيث الإدراك أو الحس، فما يقرّره فرد ما قد يتناقض مع ما يقرّره فرد آخر. وبالفعل فسّر أفلاطون في محاورة ثياتيطوس هذا القول بأنه يعني أن ما يظهر للمشاهد هو كما يظهر، «وأن كلاً منا هو مقياس ما هو موجود وما هو غير موجود، والناس مختلفون فيما بينهم من حيث إن الأشياء المختلفة تظهر وتختلف فعلاً بالنسبة إلى مختلف الناس» (ثياتيطوس١٦٦ت). وحاصل هذا الكلام أن التجربة أو الحسّ هما مقياس الحقيقة دون سواهما، فإذا اختلفت الأحاسيس والآراء الناجمة عنها، فمن شأن الخطيب (أو السفسطائي) الحاذق أن يدلّل على صحة أيّ قضية شاء. ومع ذلك لم ينكر بروطاغوراس أن بعض الحجج أفضل من بعض، بمعنى نسبي، أو ينكر حقيقة الحكمة ووجود الحكيم، كما يروي أفلاطون في محاورة ثياتيطوس. فالحكيم يتصف بحسب قوله بأنه «عندما يدرك أن شيئاً ما يظهر لنا شرًّا هو شرّ بالفعل، فيعمل على إحداث تغيير فينا حتى تظهر الأشياء الخيِّرة وتوجد فعلاً بالنسبة إلينا» (ثياتيطوس ١٦٦ت). أي أن من شأن الحكيم باللجوء إلى الوسائل العملية الفعالة أن يغيّر أوضاع المتألمين أو الأشقياء ويحملهم على توخّي الخير. وذلك جزء من ردّ السفاسطة لطبيعة الخير والشر إلى اللذة والألم واعتقادهم بإمكان إقناع المتألمين، باللجوء إلى الحجّة، بأن ما يرونه مؤلماً (أو شرًّا) هو الظاهر وليس الحقيقة وأن ما يرونه لاذًّا على خلاف ذلك ليس خيراً بالضرورة بل بالظاهر. وبوسع السفسطائي الحاذق في كلا الحالين حمل سامعه على التخلي عن هذا الرأي أو ذاك.

ومهما يكن من أمر، فيمكن تأويل قول بروطاغوراس إن الإنسان مقياس كل شيء على وجه آخر، وهو أن الإنسان لا الآلهة ولا العالم الخارجي، هو مدار النظر والعمل المُجديين. فيكون بهذا المعنى رائد الفلسفات الإنسانية التي نقرنها باسم سقراط قديماً، وباسم الوجوديّين حديثاً.

ويتصل بهذه النظرة الإنسانية تشديد بروطاغوراس على التربية والتعليم، لا سيما تعليم الفضائل العامّة ومنها العدالة، وتشديده على العمل السياسي الفعّال. فعندما سأله سقراط لدى زيارته الثانية إلى أثينا، وكان متقدماً في السن، عن ماهية التعليم الذي يتقاضى عليه الرسوم الباهظة أو ماهية الفن الذي يمارسه أجاب: «إذا جاءني (التلميذ) فهو يتعلم ما جاء من أجله، وهو جودة

الرأي في تنظيم شؤون منزله وشؤون المدينة (الدولة)، وكيف يصبح رجلاً ذا تأثير في الشؤون العامة، قولاً وفعلاً»، مضيفاً بعد ذلك بقليل أنه معلّم يملك «المعرفة التي تجعل المرء نبيلاً وفاضلاً» (محاورة بروطاغوراس ١٢).

في باب السياسة، وقف بروطاغوراس موقفاً محافظاً. فهو ينسب في محاورة بروطاغوراس (٣٢٢ ب) قيام الدولة إلى الآلهة. فقبل قيام الدولة، أي في الطور الطبيعي للمجتمعات، كانت حال البشر فوضى لا قرار لها. «عندها أرسل زوس، خوفاً من أن يفني البشر بعضهم بعضاً، هرمس ليحمل إلى البشر الاحترام والعدالة، حتى تتوطد أسس المدن وتسود العلاقات الوديّة بينهم وتتحد كلمتهم».

ولمّا كان الإله زوس قد أمر هرمس أن يوزّع هاتين الفضيلتين على جميع البشر بالتساوي، فمن حقّ كل فرد منهم أن يقرر ما هو مقبول وما هو عادل، وأن يعلّموا أولادهم، دون اختصاص فئة من الناس بهذه المهمّة. «فقد حاولت»، كما يقول في المحاورة ذاتها، «أن أثبت أن من حقهم أن يعترفوا بأن لكل واحد منهم حقّ المشورة حول هذا النوع من الفضائل... وسأحاول أن أثبت فوق ذلك أنهم لا يعتبرون هذه الفضيلة منبثقة عن الطبع أو نامية تلقائيًّا، بل قابلة للتعلّم والاكتساب عن طريق التعليم»، وإلا لما جاز معاقبة المسيء أو الظالم أو حتى تأنيبهما، لأننا لا نعاقب أو نؤنب أصحاب العاهات الطبيعية.

ويؤخذ من الأسطورة التي يرويها بروطاغوراس أعلاه أنه كان يؤمن إلى حدّ ما بالآلهة اليونانيين، مع أنه جاء في الكتاب المنسوب إليه «حول الآلهة» قوله: «أما الآلهة، فلا أستطيع معرفة ما إذا كانت موجودة أم غير موجودة، أو أي شكل تتخذ من الأشكال، لأن الصعوبات التي تحول دون تلك المعرفة كثيرة: غموض الموضوع وقصر الحياة البشرية». فقد اعتصم بهذا الموقف اللاأدريّ كما يبدو لأسباب جدلية، وهي استحالة التدليل على وجود الآلهة أو عدم وجودها. ولكن لا يمكن الاستنتاج من ذلك، كما يقول بيرنيت Burnet، أن بروطاغوراس خرج على أعراف اليونان الدينية وطقوسهم[1]، بل يبدو أنه بقي على التمسك بالمعتقدات الدينية الشعبية، بشكل أو بآخر.

---

(1) J. Burnet, **Greek Philosophy**, pp. 117 f.

٢ ـ غورجياس (حوالى ٤٨٠ ـ ٣٨٠ ق. م.)

من مواطني ليونتيني Leontini بصقلية. وفد على أثينا سنة ٤٢٧ ق. م. وهو متقدم في السنّ، ويشير إليه أفلاطون في الدفاع (٣٩٩ ق. م.). ولا نعلم شيئاً عن تاريخ وفاته ولكننا نعلم أنه عمّر حتى المائة.

في ميدان الفلسفة تتلمذ غورجياس Gorgias على أنبدقليس، ولكنه لم يلبث أن اختار سبيل الخطابة التي آلت به إلى الشكوكية الصارمة. وكان أشهر تلامذته الأثينيين أيسقراطس الخطيب والمربّي الشهير. وبلغ من شهرته أنه تعرّف إلى سقراط وأثار إعجاب بركليس وثوسيديديس المؤرّخ وألكبياديس القائد العسكري وسواهم، وذلك بسبب بلاغته التي أدهشت الأثينيين، وحتى أفلاطون سمّى محاورة غورجياس باسمه. ويُنسب إليه تأليف أوّل كتاب في الخطابة وعدد من المراثي. إلا أن أشهر كتبه الفلسفية كتابه الموسوم «في الطبيعة أو اللاموجود». وقد حفظ الشكوكي المتأخر سكستوس أمبيريكوس Sextus Empiricus أهم حجج هذا الكتاب الثلاث.

أولاً ـ لا يوجد شيء:

أ ـ فالموجود غير موجود.

ب ـ والموجود لا وجود له، إن أزليًّا أو محدثاً أو كليهما معاً، إن واحداً وإن متعدّداً.

(وهذه الحجة موجّهة ضدّ فلسفة بارمنيدس الشهيرة في أزلية الوجود ووحدته).

ج ـ كذلك الخليط من الموجود واللاموجود لا وجود له.

ثانياً ـ حتى لو وجد شيء، فهو مستعصٍ على الإدراك.

ثالثاً ـ حتى لو أدرك، فلا يمكن الإفصاح عنه، وذلك للحجج التالية:

١ ـ لا يوجد شيء. فلو وجد شيء، لكان موجوداً أو غير موجود أو موجوداً أو غير موجود معاً.

أ ـ ويمتنع أن يكون لاموجوداً لأن اللاموجود لا يوجد. فإذا وجد، كان في الوقت نفسه موجوداً ولاموجوداً، وهو خُلف.

ب ـ ويمتنع أيضاً أن يكون موجوداً، لأن الموجود لا يوجد. إذ لو وُجد الموجود، لكان قديماً أو محدثاً أو كليهما معاً.

١ ـ ويستحيل أن يكون قديماً، إذ لو كان كذلك، لم يكن له بداية، فكان غير محدود. فإذا كان غير محدود، لم يكن له موقع مكاني، إذ لو كان له موقع لاحتواه شيء، فلم يكن غير محدود إذن.

٢ ـ كذلك يمتنع أن يكون محدثاً، فلو كان محدثاً لوجب أن يصدر عن شيء، إما موجود أو غير موجود، وكلاهما ممتنع.

٣ ـ كذلك يستحيل أن يكون الموجود قديماً ومحدثاً معاً، لأنهما متضادّان، فالموجود إذن لا يوجد.

٤ ـ ولا يمكن أن يكون الموجود واحداً، إذ لو وُجد لكان له حجم، فكان قابلاً للانقسام اللامتناهي.

٥ ـ ولا يمكن أن يكون كثرة، لأن الكثرة تنجم عن إضافة عدد من الآحاد، فإذا لم يوجد الواحد لم توجد الكثرة.

ج ـ أما الخليط من الموجود واللاموجود فهو ممتنع أيضاً. فإذا صحّ أن الموجود لا يوجد، فلا يوجد شيء قط.

٢ ـ لو وجد شيء، لاستعصى على الإدراك.

لو كانت مدركات الذهن غير حاصلة (حقيقية)، فالحقيقة أو الوقائع غير مدركة، فإذا كان الشيء المدرك أبيض، فالأبيض هو المدرك. فإذا كان الشيء المدرك غير موجود، فاللاوجود مدرك أيضاً. ومعنى هذا أن الوجود أو الحقيقة لا تـدرك أو يمتنع أن تـدرك.

٣ ـ إذا كان شيء ما مدركاً، فلا يمكن الإفصاح عنه.

فالموجودات عبارة عن المحسوسات، سواء المبصرات أو المسموعات أو ما عداهما. وهذه المحسوسات لا يمكن أن تتخاطب أو تتواصل فيما بينها. ثم إن ما نتواصل بواسطته أو نتخاطب هو الكلام، وهو يختلف عن الموجود، أي المحسوس. وهكذا فنحن لا نفصح عن الأشياء الموجودة، بل عن الكلام. وكما أن المبصَر يستحيل أن يصبح مسموعاً، فكذلك كلامنا لا يمكن أن يقابل

ما هو موجود خارجاً عنّا. ثم إن الكلام يستحيل أن يمثّل المحسوسات تمثيلاً تاماً، لأنه يختلف عنها، إذ المحسوسات تدرك بواسطة عضو ما غير العضو الذي يدرك الكلام[1].

ويبدو أن غورجياس انطلاقاً من مبدأ نسبية القيم والمفاهيم الذي أخذ به السفاسطة عموماً، لم يأبه للأخلاق ولم يحاول تعليم الفضيلة، بل اكتفى، كما كان يقول، بتعليم تلامذته إتقان فن الخطابة. ويروي تلميذه مينون Menon في المحاورة الأفلاطونية المدعوّة باسمه أنه كان يرفض أن يقول ما هي الفضيلة، وعوضاً عن تحديدها، كان يورد لائحة بالفضائل، ما كان خاصًّا منها بالنساء وما كان خاصًّا بالرجال أو الأولاد أو العبيد.

٢ ـ لايكوفرون Lycophron

لا نعلم تاريخ ولادة هذا السفسطائي الذي كان ينتمي إلى مدرسة غورجياس، ولا مسقط رأسه، والأرجح أنه عاش في النصف الأول من القرن الرابع ق. م.

وقد ورد ذكره مراراً عند أرسطوطالِيس الذي يدرجه في عداد السفاسطة، وإن كان ينسب إليه آراء في النفس وفي الإلٓهيات، وهي آراء لا تنطوي على جدّة أو بعد غور.

ويحمل أرسطو في السياسة (الكتاب الثالث، ١٢٨٠ ب) على لايكوفرون لقوله إن الدولة عبارة عن اتفاق أو «ضمانة لبلوغ هدف العدالة المتبادلة» بين أفرادها، عوضاً عن القول إنها وسيلة لتمكين المواطنين من حياة الفضيلة والعدالة، أو إنها مؤسسة اجتماعية ضرورية. فالدولة، كما يضيف أرسطو في نقد الفلسفة السياسية السفسطائية، «ليست مجموعة من البشر وحسب، ذات موقع مشترك، أقيمت للحؤول دون الإجرام المتبادل أو من أجل تبادل السلع»، فهذه شروط لقيام الدولة، وحسب، وحقيقتها أنها جماعة من الأسر والأفراد التقت على هدف مشترك هو «الحياة المتصفة بالكمال والاكتفاء الذاتي» (السياسة، ١٢٨٠ ب ٣٤). أي أن لايكوفرون ومعاصريه من السفاسطة نسبوا قيام الدولة للمنفعة المادّية المتبادلة أو درء الخطر عن المواطن، دون التنبّه إلى

---

(١) Sextus Empiricus, **Adv. Math.**, VII, 65 ff. عن K. Freeman, **Ancilla**, pp. 128 f..

مهماتها الخلقية أو الاجتماعية العليا. وهذا يتفق مع نظرتهم إلى الأعراف والعادات التي لا ثبات لها.

٤ - بروديكوس Prodicus

من أهالي كيوس Ceos، عاش في النصف الثاني من القرن الخامس، ورد ذكره في محاورة بروطاغوراس الأفلاطونية. زار أثينا مراراً وذاع صيته في أوساط الشبيبة والأثرياء كخطيب مصقع، وكغورجياس وبروطاغوراس جمع ثروة ضخمة من وراء تعليمه الخطابة أو إلقائه الخطب في المناسبات العامّة والخاصة. ويذكر بين تلامذته الشاعر يوربيدس Euripides وأيسقراطس وثراسيماخوس، ويُنسب إليه مؤلفان، لعلهما مؤلَّف واحد: في الطبيعة وفي طبيعة الإنسان.

وقد برز بروديكوس Prodicus كما يروي أفلاطون في عدد من المحاورات، في فنّ تحديد المفردات والتمييز بين ما كان مرادفاً أو مبهماً أو تافهاً منها، ولا سيما في القرائن الشعرية، ويثني عليه كل من أفلاطون وثيوسيديديس لتوخّيه الدقة في التعبير(١).

٥ - ثراسيماخوس Thrasymachus

كان ثراسيماخوس Thrasymachus من مواليد خلقيدونة Chalcedon. طوّف في أنحاء اليونان على عادة السفاسطة وأقام في أثينا ردحاً من الزمن وتعرّف إلى سقراط وأفلاطون، وعاش في النصف الثاني من القرن الخامس ق. م.

ينسب إلى هذا الفيلسوف عدد من الكتب (أو الخطب) في مواضيع خطابية، ويدعى أشهر كتبه «الفن الكبير» الذي كان يدور على مسائل خطابية أو يتألف من نماذج يسترشد بها الطالب. ويبدو أنه برز في فن التلاعب بعواطف السامعين، مما حمل سقراط وأفلاطون على مهاجمته. إلا أن أرسطو في كتاب الخطابة (الكتاب الثاني، فصل ١ - ١٢) قد أفرد فصولاً مستفيضة للدور الذي ينبغي أن يسنده الخطيب الفذّ للعواطف في مخاطبة الجمهور، ويمكن أن يكون أرسطو قد تأثر في هذا المجال بثراسيماخوس ومدرسته.

---

(١) K. Freeman, Companion, pp. 370 f.

في باب السياسة، يعبّر ثراسيماخوس كما يظهر من الكتاب الأول من جمهورية أفلاطون عن موقف السفسطائيين من السياسة ومقاييس الحكم. فهو ينكر أن يكون للقيم السياسية معنى مطلق، ويذهب إلى أن العدالة لا تعدو توخّي مصلحة الفريق الأقوى في الدولة. فالدولة بحسب هذا المفهوم تنقسم إلى قسمين: الحكام والمحكومين. وكل ما يفضي إلى خدمة مصلحة الفريق الأول حق أو عادل وخلافه ظلم. وهو يدافع عن هذا الموقف الذي يتناقض كليًّا مع موقف أفلاطون في الجمهورية بعنف وشراسة، ممّا يدلّ على أن ثراسيماخوس كان من أشهر أنصار هذه الفلسفة الواقعية في الحكم، التي يمكن أن تسند أيضاً إلى سفسطائي شهير آخر هو غورجياس، كما مرّ.

٦ ـ هيبّياس Hippias

من أهالي إليس Elis ومعاصري ثراسيماخوس (النصف الثاني من القرن الخامس ق. م.) ورد اسمه في محاورتي بروطاغوراس والدفاع لأفلاطون. مما يدلّ على أنه كان حيًّا سنة ٣٩٩ ق. م. وقد أفرد له أفلاطون محاورة توسم بهيبّياس الكبرى، وينسب إليه عدد من المؤلّفات ضاعت جميعها، وكانت تدور على الشعراء القدماء والفلك والهندسة، ولكن معظمها كانت من النوع الخطابي الذي نقرنه عادة باسم السفاسطة.

مع ذلك ينسب إلى هيبّياس في المصادر القديمة اختراع آلة لقسمة الزاوية القائمة إلى ثلاثة أقسام ولتربيع الدائرة تدعى Quadratrix وبحوث في نصوص هوميروس وهزيود وسواهما من الشعراء تدل على سعة اطلاع وبعد نظر. ولكن الصورة التي يرسمها أفلاطون لهذا السفسطائي تتّسم بالسخرية، وذلك لادعائه المفرط ودعواه أنه قادر على التكلم على أي موضوع على وجه لا يضارعه فيه أحد.

٧ ـ أنتيفون الأثيني Antiphon

من معاصري سقراط ومواطنيه ويدرجه أرسطو في عداد خصوم سقراط. يبدو أنه ألّف عدداً ضخماً من الكتب، أهمها: في الحقيقة وفي الوفاق وفي دفع الألم. في الكتاب الأول، ينحو أنتيفون منحى إيليائيًّا لا يتفق مع انتمائه السفسطائي الذي يفضي به إلى العودة إلى جادّة الحسّية والماديّة

الصارمة، فالسرير بحسب قوله عبارة عن الحديد الذي صنع منه، إذ لو زرعنا السرير واكتسب الطاقة على النمو، لأطلع حديداً لا سريراً (الفقرة ١٥). وقد حاول تقديم دليل هندسي على تربيع الدائرة ذكره أرسطو في كتاب الطبيعة (١٨٥ أ).

وعلى غرار السفسطائيين رأى بين العدالة وطبيعة الأشياء تضادًّا، مع أنه دعا إلى التزام المواطن بالقوانين وعرّف العدالة بأنها «عدم خرق قانون المدينة (الدولة) التي ينتسب إليها المرء كمواطن. وعلى المرء أن يتصرّف وفقاً للعدالة باحترام القوانين في حضرة الشهود. أما إذا كان بمفرده فليحترم أوامر الطبيعة» (الفقرة ٤٤)، وهو كلام لا يخلو من التناقض.

وتنمّ الفقرات التي وصلتنا من كتابه في الوفاق Omonoias عن ثقابة نظر في تفهم حال الإنسان في هذا العالم. وتتضح بالدعوة إلى الوفاق بين الجار وجاره والمرأة وزوجها والغني والفقير. وأبلغ هذه الفقرات تلك التي تشير إلى الرجل الذي يتوجّه نحو جاره بقصد إيذائه وهو يساوره الخوف. ففي هذا الخوف أمارة حكمة، «لأن خوفه عبارة عن تردّد، والتردد عبارة عن فترة كثيراً ما يتحوّل فيها المرء عن مراده. فليس لما حدث منقلَب، بل إن الذي ما زال في صلب المستقبل يمكن تغييره. وكل من يحسب أنه سوف يضرّ بجيرانه دون عقاب رجل جاهل. فالأماني ليست جميعها حِساناً، ومثل هذه الأماني آلت بالكثيرين إلى البلاء العظيم، فما كانوا يحسبون أنهم سيلحقونه بجيرانهم من الضرر، لحق بهم أنفسهم» (فقرة ٥٨).

٨ ـ كريتياس Critias الأثيني (حوالى ٤٨٠ ـ ٤٠٣ ق. م.)

كان كريتياس ينتمي إلى أسرة من أعرق الأسر الأثينية وكانت تربطه بأفلاطون صلة قربى وكان على علاقة بسقراط وألكيبادس. وخاض معارك سياسية شتى انتهت بمقتله سنة ٤٠٣ وهو على رأس حكومة الثلاثين الأوليغاركية. وكان من أنصار إسبرطا وأشد المعجبين بنمط حياة أبنائها واعتدالهم في المأكل والمشرب. وينسب إليه أفلاطون محاورة كريتياس التي تروي أسطورة الأطلنطيس.

ألّف عدداً من الكتب نثراً وشعراً، أهمها: قصيدة في الدساتير، ومحادثات وحِكَم ومقالة في ماهية الحب وفي الفضائل. ويثني المتأخرون على أسلوبه الخطابي الذي كان يمتاز بالصفاء والصراحة وتغلب عليه الروعة الأدبية التي استمدها من غورجياس. وقد عدّه بعض القدماء بين أئمة الفصاحة.

من الناحية الفلسفية، اشتملت بعض مؤلفاته على نظرات ثاقبة في الحياة. ومن الشذرات المنسوبة إليه: «من يحزن من جرّاء التوافه سيّىء الطبع، وكذلك من يحزن للأمور العزيزة أكثر من سائر الناس أو لمدّة أطول» (فقرة ٤٢). ومن تأملاته في الحياة: «ما من أمر ثابت سوى أننا قد ولدنا فلا بدَّ لنا من الموت، وأن المرء لا يستطيع تجنّب المصائب في هذه الحياة» (فقرة ٤٩).

وأبلغ من ذلك تعليله لنشأة الأديان. قال: «كانت حياة البشر أصلاً في حال من الاضطراب والوحشية وتحكّم العنف، فلم يكن ثمة جزاء لحياة الفضيلة أو عقاب لحياة الشرّ، عندها (كما أرى) اخترع الناس قوانين الجزاء والعقاب، حتى تصبح العدالة حاكمة ويخضع لها الغرور، فإذا أذنب امرؤ ما لحق به العقاب. وعندها، لمّا حالت القوانين دون ارتكاب جرائم العنف في العلن، وأخذ الناس يرتكبونها في الخفاء، اخترع رجل ذكيّ وحكيم خوف الآلهة، ليكون لدى الناس وسيلة لترويع الأشرار، حتى حين يقولون أو يفعلون شيئاً ما في الخفاء. وهكذا أدخل الديانة السماوية قائلاً إن ثمة إلهاً يتصف بالحياة الأزلية، يسمع ويرى بعقله، ويحيط بكل شيء ويهتم بهذه الأشياء، كما ويتصف بالطبيعة الإلّهية، وهو يسمع كل ما يقال بين البشر ويرى كل ما يصنعون» (فقرة ٢٥).

ويضيف كريتياس أن واضع الديانة السماوية، توطيداً لأسس الخوف في النفوس، أحلَّ الآلهة في السماء التي عنها تنبثق الرعود والبروق والأمطار ومنها توجد الشمس والأجرام السماوية الأخرى. وهكذا، كما يقول، «استطاع رجل ما، فيما أرى، للمرّة الأولى إقناع البشر بأن يؤمنوا برعيل من الآلهة»[1].

---

(١) راجع أيضاً: K. Freeman, Companion, pp. 405 f.

وعلى الرغم من إدراجه في عداد السفاسطة، فقد امتازت أقوال كريتياس وأفعاله بالإيجابية التي لا تقترن بسيرة السفاسطة عادة. فقد كان خطيباً وسياسيًّا فذًّا، ينزع نزعة أرستقراطية آلت به إلى الهلاك في غمرة النزاع بين الديمقراطية والأوليغاركية في أثينا آنذاك. والشذرات التي وصلتنا من أقواله، فضلاً عن ثناء القدماء عليه، تشهد على تفوّقه كأديب وفيلسوف.



بناة الأنظمة الفلسفية الكبرى

سقراط (توفي ٣٩٩ ق. م.)، أفلاطون (توفي ٣٤٧ ق. م.)، أرسطوطاليس (توفي ٣٢٢ ق. م.)

في أواسط القرن الخامس ق. م. راحت التيارات الفلسفية المتضاربة تصبّ في جدول فكري ضخم كان من أعظم روافده الأنظمة الفلسفية المتكاملة التي وضع أسسها سقراط وأفلاطون وأرسطو. في تلك الحقبة كانت أثينا قد أصبحت، في عهد بركليس (٤٩٤ ـ ٤٢٩ ق. م.)، المحجّة الفكرية التي كان الفلاسفة والشعراء يتوافدون عليها من أنحاء العالم اليوناني القديم. وكان من أهم عوامل تزعّم أثينا للعالم اليوناني القديم انتصارها في الحرب الفارسية الأولى ودحر الأسطول الفارسي في معركة ماراثون Marathon سنة ٤٩٠ ق. م. وقد نبغ في هذه الحقبة أعظم الشعراء كأيسخيلوس Aeschylus وصوفكليس Sophocles ويوروبيدس Euripides وأرسطوفانس Aristophanes. ولما بدأت الحرب البيلوبونوسية سنة ٤٣١ ق. م. أخذ نفوذ أثينا في الانحسار أمام إسبرطا التي انتصرت في معركة أيغوسبوتامس Aegospotamus سنة ٤٠٥ ق. م. وأصبحت أهمّ قوّة عسكرية في بلاد اليونان. وكان من نتائج انتصار إسبرطا تنصيب حكومة الثلاثين الأوليغاركية على أثينا. إلا أن هذه الحكومة لم تلبث أن سقطت، فأقامت إسبرطا حكومة ديمقراطية على الأثينيين عاش سقراط في ظلّها وقُتل آخر الأمر بتحريض من زعمائها.

كان من أوائل الفلاسفة الذين وفدوا على أثينا من أيونيا في آسيا الصغرى أنكساغورس المولود بكلازوميني Clazomenae والـذي أقام في ملطيـة ردحاً من الزمن ثـم رحـل عنها لدى سقوطها في يد الفرس سنـة ٤٩٤ ق. م. كـما رأينا، فحلّ في أثينا حيث أقام ثلاثين عاماً انتهت بالحكم عليه بالموت بتهمة الكفر والميول الفارسية. إلا أن صديقه ونصيره بركليس استطاع أن ينقذه[1] فرحل عنهـا وحلّ في لمبسـاكـوس Lampsacus بـأيـونيـا حيث تـوفي حـوالى سنة ٤٦٢ ق. م. ونكاد لا نسمع بعلَم فكريٍ آخر نبغ في أثينا قبل أنكساغورس. أما بعد أنكساغورس، فقد أصبحت أثينا مركز الحياة العقلية طيلة ما يقـارب الألف سنة.

كان سقراط Socrates أول فيلسوف أثينيّ المحتـد والنشأة[2] يعتـدّ به، وكذلك تلميذه أفلاطون. أما أرسطوطاليس فقد وفد على أثينا من الشمال، كما سنرى، وأقام فيها سنين عدّة، كما أسّس مدرسته الشهيرة «اللوقيون» في تلك المدينة. ويمتاز هؤلاء الثلاثة، بالإضافة إلى أواصر الصلة بينهم وبين تلك المدينة، بالإقبال على التأليف بين العناصر الفكرية المتضاربة التي أفرزتها التيارات الأيونية والإيطالية التي أشرنا إليها في الفصول السابقة، وتشييد بنيان فلسفي متكامل تميز بخصائص عدّة. منها، أوّلاً، الثورة على الشكوكية السفسطائية وما يلزم عنها من الأخـذ بموقف نسبي وذاتي من القيم الخلقية والسياسية كان بطلها سقراط. ومنها، ثانياً، التوفيق بين أهم مذهبين ميتافيزيقيين، هما الصيرورة الهيرقليطيّة والسكون الإيليائي الذي تجرّد له أفلاطون. ومنها، ثالثاً، تشييد بناء علمي وفكري متكامل قائم على منهج فلسفي محكم ابتدعه أرسطوطاليس وبنى عليه نظاماً كونيًا جامعاً أحاط بجميع جوانب المعرفة آنذاك، من فيزياء وميتافيزيقا وسياسة وأخلاق وسواها.

١ ـ سقراط الأثيني (٤٧٠ ق. م. ـ ٣٩٩ ق. م.)

يواجه الباحث في بسط آراء سقراط مشكلة منهجية حادّة، وهي أنه لم يكتب شيئاً وأن كل ما وصلنا من آرائه يكاد ينحصر بما نقله أفلاطون في

---

(١) راجع أعلاه ص ٤٤، و Diogenes, Lives, V, 3.

(٢) نذكر من الفلاسفة الأثينيين الآخرين السفسطائي أنتيفون Antiphon وأرخيلاوس Archelaus الذي تتلمذ على أنكساغورس وعليه تتلمذ سقراط، كما جاء في المصادر القديمة.

محاوراته، مضافاً إليه بعض الأخبار والأقوال التي نقلها المؤرخ العسكري كزينوفون Xenophon الذي لم يكن أقلّ إعجاباً بهذا المعلم الحكيم من تلميذه الآخر أفلاطون. ولم يكن هذا التلميذ يقلّ عبقرية عن أستاذه من حيث التعلق بالحقيقة والعمق وتعقّب الآراء الجدّية حتى نهاياتها المنطقية. ونظراً لتعلق أفلاطون بذكرى معلّمه الكبير وإكباره له، يصعب في كثير من الأحيان تبيّن العنصر السقراطي في طروحاته الكبرى، ولكن من الواضح أن أعظم إنجاز لسقراط كان حياته ومماته البطوليّين، و «حتى لو كان شخصية خيالية»، كما يقول بيرنيت، «فهو أهم من معظم الناس المركّبين من لحم ودم»[1]. لذا سنتوفر على النواحي البارزة من حياته ومماته وعلى أسلوبه الشهير في الحوار الذي يجمع العلماء على اختصاصه به، كما سنتوفر على الجوانب الدينية والخلقية التي لا خلف في أنه استحدثها، وإن كان أفلاطون قد طوّرها أو هذبها.

أ ـ حياة سقراط ومماته

ولد سقراط سنة ٤٧٠ ق. م. لأب نحّات يدعى سفرونسيكوس Sophroniskos كان يتمتع بمكانة مرموقة بين قومه، وأمّ تدعى فينريتي Phainerete، كانت تعمل كقابلة. وقد تزوّج في سن متأخرة امرأة تدعى كزانتيبي Xantippe أنجبت له ثلاثة صبيان واشتهرت بالسفاهة. وجاء في المصادر القديمة أن سقراط كان دميماً جاحظ العينين أفطس الأنف، إذا مشى ترنّح على شاكلة البطّ. وكان يذهب منذ حداثته إلى أنه يسمع صوتاً سماويًا ينهاه عن الأفعال أو الأقوال الشريرة دون أن يأمره بأي فعل أو قول، ويمكن دعوته بالنذير. ويتبين من رواية أفلاطون أن سقراط كان ذا نزعة صوفية، ميّالاً إلى الأخذ بالأساطير الشائعة في عصره، لا سيما الأورفية منها. وكان إلى ذلك على صلة بجميع وجهاء أثينا وأعلامها، فالتقى ببارمنيدس وزينون الإيليائيّين لدى زيارتها لأثينا، وببروطاغوراس زعيم سفاسطة عصره، وتتلمذ على أرخيلاوس Archelaus الأثيني أحد تلامذة أنكساغورس[2]. والتف حوله عدد من شبيبة أثينا وصفوة القوم فيها، أشهرهم أفلاطون وكزينوفون وألكيبادس Alcibiades، فضلاً عن فايدون وأبولودورس وكريتوبولس ووالده كريتون

---

(١) J. Burnet, **Greek Philosophy**, p. 103.

(٢) راجع: J. Burnet, op. cit., pp. 100 f. و Diogenes, **Lives**, II, 4.

وهرموجنيس وأيجنيس وأيسخنيس وأنتثنيس وخيروفون وسيمياس وكيبيس وفايدونداس وأقليدس المغاري وأريستبّوس القيرواني، يضاف إليهم أخوا أفلاطون غلوقون وأديمانتوس. ويظهر معظم هؤلاء التلامذة والوجهاء في محاورات أفلاطون، لا سيما الباكرة منها.

ولعلّ أبلغ شهادة على الأثر الذي كانت تحدثه كلمات هذا المعلّم الساحر شهادة ألكيبيادس في محاورة المائدة لأفلاطون (٢١٥ ـ ٢١٦). فهو يشبّه سقراط بأعظم الموسيقيين، مضيفاً أن لكلامه وقعاً يفوق جميع الأنغام سحراً، وأن من يصغي إليه، سواء أكان رجلاً أو امرأة أو ولداً، يصاب بالدهشة والنشوة اللتين لا مثيل لهما. أما بالنسبة إليّ، كما يقول ألكيبيادس «فإني أقسم بأنني عندما أصغي إليه وهو يتكلم يخفق قلبي أكثر ما يخفق قلب أصحاب الوجد الصوفي ويقفز في صدري وتتدفق الدموع من عينيّ. وليست تلك حالي وحدي بل الكثيرين ممن عداي». ولا يشهد ألكيبيادس في المحاورة ذاتها بأثر سقراط الصوفي في نفوس سامعيه فقط، بل وبشجاعته الخارقة أيضاً. فقد أنقذ حياته في معركة بوتيديا Poteidaia سنة ٤٣٢ ق. م. وأبلى خير بلاء في معركة ديليون Delion (سنة ٤٢٤ ق. م.) (المائدة ٢٢٠ ج) وأمفيبوليس Amphipolis (سنة ٤٢٢ ق. م.) وسواهما.

وفي سنة ٣٩٩ ق. م. حين كان سقراط في السبعين من العمر، مثل أمام المجمع الأثيني المؤلف من ٥٠١ مواطن اختيروا بالقرعة. وكان يمثل الادّعاء ثلاثة منهم هم أنيتوس Anytus الزعيم الديمقراطي وميلتوس Meletus الشاعر المأساوي وليّكون Lycon أحد الخطباء المعروفين، ووجهت إليه تهمتان رئيسيّتان باسم الشعراء والخطباء والصنّاع، هما أنه لم يكن يؤمن بآلهة المدينة، بل كان يدعو إلى عبادة آلهة أخرى، وأنه كان يفسد الشبيبة. وقد حفظ لنا أفلاطون وكزينوفون في «الدفاع» الحجج التي ساقها سقراط في ردّ هاتين التهمتين، فضلاً عن أسلوبه الساخر في تفنيد أقوال خصومه. وقد بيّن في ذلك الدفاع أن التهمتين هاتين لم تكونا سوى ذريعة للاقتصاص منه لاشتغاله، كما زعم هؤلاء الخصوم، بالبحث في «الأشياء التي تجري في السماء من فوق وعلى سطح البسيطة من تحت»، ولأنه جدلي بارع «يجعل الحجّة الضعيفة تبدو وكأنها الأقوى»، أي بانتمائه إلى طبقة الفلاسفة الكوزمولوجيّين، من جهة، وإلى

السفاسطة، من جهة أخرى. وقد أنكر سقراط كلتا هاتين التهمتين وتشبّث بالقول إنه لم يشتغل بالأمور الكوزمولوجيّة أو الطبيعية قط، بل بشؤون الإنسان، وإنه خلافاً للسفاسطة لم يطمع قطّ بكسب ماليّ أو جـاه سياسيّ. وأخيراً أنكر أن يكون قد روّج لقول كاهنة دلفي حين سألها صديقه خيروفون Chaerephon: هل ثمة رجل أحكم من سقراط؟ فأجابت: كلاّ.

في روايته لهذا الخبر يلمع سقراط إلى النقمة والعداء الشعبيّين اللذين اقترنا باسمه، ويردّ بأسلوبه الساخر عليهما. فقد كان يشعر أن واجبه الديني، كما يقول، يقضي بالتحقّق من صحّة كلام «ربّ دلفي»، أي الإلّه أبولون، أو عدم صحّته. لذا راح يمتحن السياسيين ثم الشعراء ثم الصُنّاع المهرة الذين كانوا يزعمون جميعاً أنهم يتّصفون بالحكمة أو العلم بجميع الأشياء، فما لبث أن انتهى إلى هذه النتيجة المذهلة، وهي أنهم جميعاً جهلة، وهم مع ذلك يحسبون أنهم حكماء، أما هو فعلى نقيض ذلك، فقد كان يدرك حقيقة جهله ويدرك إلى ذلك أن الحكمة صفة الله دون سواه وأنّ مراد الإلّه أبولون في الجواب على لسان كاهنة دلفي لم يعدُ التنبيه على أن سقراط الذي اختاره مثلاً على الإنسان أبعد ما يكون عن الحكمة. وإنما أراد أبولون أن يوحي إلى سامعيه بما يلي: «إن أحكم الناس هو من تحقّق، على غرار سقراط، من أنه في مضمار الحكمة لا يساوي شيئاً» (الدفاع ٢٣ ب). من وراء هذا التعليل الساخر لكلام أبولون، أراد سقراط أن يردّ تهمة إنكاره للآلهة من جهة، وأن يبسط مفهومه الجديد للحكمة التي لا تتقوم عنده بالادّعاء الكاذب، سواء من لدن السياسيين أو الشعراء أو الصنّاع، بأنهم يملكون حكمة أو ملكة خاصّة تمكّنهم من اكتشاف أسرار الكون، بل في الإقرار بالجهل الذي يميز البشر عن الآلهة، والذي جعله أحكم منهم جميعاً، بحسب قول أبولون.

وبالفعل تمسّك سقراط بهذا المبدأ طيلة حياته، ففي جميع المحاورات التي وضعها تلميذه أفلاطون ليخلّد ذكراه، ولا سيما تلك التي يمكن دعوتها بالسقراطية، يكاد يقتصر دوره على طرح الأسئلة على محاوريه بغية حملهم على اكتشاف المعارف الكامنة في قرارة نفوسهم. وعندما يتصدّى لتعريف ماهيّة المعرفة (أو العلم) في محاورة ثياتيطوس، يقود محاوريه إلى الإقرار بأن المعرفة ليست عبارة عن الحسّ، ولا عن الرأي، ولا عن الرأي المدعوم بالحجّة العقلية

وأنه بالفعل يستحيل على من لا يعرف ما هي المعرفة أن يتجرّد لتعريف المعرفة. ومع ذلك فهو لا ينكر على ثياتيطوس في تلك المحاورة أن ذهنه ليس خلواً من المعارف أو مجدباً، بل هو على غرار جميع الشبيبة المتعطشين إلى المعرفة «في طور المخاض»، وإن سقراط يمارس المهنة التي كانت تمارسها والدته فيرنيتي «القابلة البدنية». «وما حالي»، كما يقول، «إلا كحال جميع القابلات، فهن لا يتعهّدن سواهنّ من النساء الحوامل ما دُمن قادرات على الحمل والإنجاب، بل عندما يكنّ قد بلغن سن اليأس» (ثياتيطوس، ١٤٩ ب). «ومع ذلك فبين صنعتي وصنعتهنّ»، كما يضيف، «فارق كبير، وهو أن من شأنهن أن يتعهدن النساء، وأنا أتعهد الرجال، وأن اشتغالي بالنفس واشتغالهن بالجسد. . . وأن ذروة صنعتي هي القدرة على التدليل بشتى الوسائل على أن مولود ذهن شابّ ما هو إلاّ طيف زائف أو مولود يتصف بالحياة والحق. إني لا أختلف عن القابلات قط، من حيث إني لا أستطيع إنجاب أي حكمة، وإن التثريب العام صحيح، وهو أنني، على رغم طرح الأسئلة على الآخرين، فلا قِبَل لي بإخراج أي شيء إلى حيِّز الوجود لأنه لا حكمة لديّ قط» (ثياتيطوس، ١٥٠ ج)، «وما المعارف الخارقة التي ينتهي إليها التلامذة على أثر مناقشاتهم معي إلا اكتشافات لحقائق كانت كامنة في قرارة نفوسهم، فهم لم يتعلموا مني شيئاً قط» (ثياتيطوس، ١٥٠ د).

ويتبين من رواية كلٍّ من أفلاطون وكزينوفون[1] أن سقراط أغضب الأثينيين ولا سيما القضاة، لعدم اكتراثه قط بدعوى خصومه الثلاثة أو بقرار المحكمة التي حكمت عليه بنسبة ٢٨١ ضد ٢٢٠ صوتاً باختيار واحد من ثلاثة: الرحيل عن أثينا أو دفع الغرامة أو شرب السمّ. ويبلغ من سخريته حدّ الذهاب إلى أنه في اختياره طريق الحوار وتنوير أذهان تلامذته إنما كان يسدي لبني قومه أعظم خدمة، وعوضاً عن الحكم عليه بالموت كان يستحق العيش على حساب الخزينة أكثر من أي فائز في المباريات الأولمبية. وحتى قبل صدور الحكم، راح ينبّه متهميه، ولا سيما ميلتوس وأنيتوس إلى أنه «يستحيل على أي إنسان أن يؤذي امرءًا أفضل منه»، لأن الناموس الإلّهي يحظر ذلك. ولهذا السبب، كما

---

(١) راجع: Xenophon, The Defence of Socrates, in Socratic Discourses.

قال مخاطباً متهميه: «عوضاً عن أن أدافع عن نفسي، كما قد تفترضون، فأنا أدافع عنكم، لأنقذكم من مغبة التفريط بنعمة الله عليكم حين تقضون عليّ» (الدفاع، ٣٠ د). ويصف نفسه في هذا المقام بالنُّعَرَة التي تلحق بالفرس لتحثها على الحركة كلّما تقاعست عن الركض، وأن الله قد نصّبه بصورة خاصة ليحثّ الأثينيين على التنكّب عن الخمول وطلب الملذات أو المكاسب، وأنهم إذا قضوا عليه، فلن يستطيعوا العثور على من يحلّ محله.

ولما صدر الحكم بقتله لم تظهر عليه أيٌّ من أمارات الخشية أو الغضب، بل اكتفى بتذكير سامعيه أنه عاجز عن السكوت أو الرحيل خوفاً من معصية الله وأن استمراره في البحث عن ماهية الفضيلة «هو بالفعل أفضل شيء يمكن للمرء أن يقوم به وأن الحياة دون هذا البحث ليست جديرة بأن يحياها المرء» (الدفاع ٣٨ أ). وإذا كان لا بدّ له من أن يقترح جزاءً ماليًّا فهو يقترح مينا واحدة[١]، كدليل على استخفافه بقرار المحكمة.

ب ـ أسلوب الحوار السقراطي

يقول أرسطو إن سقراط الذي توفّر على المباحث الخلقية، دون المباحث الطبيعية، كان أول من طرح مسألة التحديد الجامع، «فلما كان يحاول التدليل المنطقي كان من الطبيعي أن يبحث عن الماهية. وما هو الشيء نقطة انطلاق الأدلة، لأن الطاقة الجدلية التي تمكّن الناس، حتى دون اقتناص الماهية، أن يتأملوا في الأضداد ويفحصوا عمّا إذا كان من شأن العلم الواحد أن يتناول الأضداد لم تكن متوافرة بعد»[٢]. من هنا ينسب إليه أمرين: الدليل الاستقرائي والتحديد الجامع، وكلاهما متصل بنقطة انطلاق العلم، ويضيف إلى ذلك استدراكاً هو أن سقراط لم يذهب مع ذلك إلى أن الكليات أو التعاريف توجد مفارقة، كما رأى أفلاطون فيما بعد.

ويمكننا التحقق من اهتمام سقراط بالتعاريف من أسلوبه الشهير في الحوار كما يتجلّى في عدد من محاورات أفلاطون، لا سيما السقراطية منها. فهو

---

(١) حوالى ٣٥ دولاراً، إلا ان افلاطون وثلاثة آخرين من تلامذته رفعوا هذا الرقم إلى ٣٠ ميناً، أي حوالى ١٠٠٠ دولار.

(٢) ما بعد الطبيعة، الكتاب ١٣، ١٠٧٨ ب ٢٠ وما يلي.

لم يهدف في أي من هذه المحاورات إلى بسط مذهب خاصّ في الصداقة التي تدور عليها اللايسيس Lysis، أو الشجاعة (في اللاخيس Laches) أو التقوى (اليوثيفرو Euthyphro) أو الفضيلة (المينون Menon) أو العدالة (الكتاب الأول من الجمهورية)، بل كان هدفه يقتصر على توخي الدقة في تحديد المفاهيم التي يدور عليها الحوار. ولمّا لم يكن يدّعي أنه من أصحاب العلم، كما رأينا، فقد كان يقود محاوره إلى التحقق من خلل مفهومه لأيٍّ من تلك المواضيع وتصحيحه خطوة خطوة. ومع ذلك فكثيراً ما كان ينتهي الحوار إلى إقرار السائل (سقراط) والمسؤول إلى الاعتراف بالجهل المطبق، أي باستعصاء حلّ الإشكالات التي تلحق بمواضيع الفلسفة الكبرى، ومنها الخلقية. وهذا الجهل، كما دلّل في الدفاع، هو الفحوى الأصيلة للحكمة الدلفية القائلة: آعرف نفسك gnowthi seauton.

أما الاستقراء الذي ينسب أرسطو إلى سقراط استحداثه أيضاً، فيبدو أنه كان يتصل بأسلوبه الجدلي الذي كان يتفادى فيه التعميم أو التجريد، وينطلق من أي مقدّمة اتفقت ثم يتطرّق منها إلى ما كان يراه صواباً. فإذا تبيّن له فساد تلك المقدمة، قاد محاوره إلى الاستعاضة عنها بمقدمة (أو تعريف) آخر وهكذا دواليك. وفي هذا الأسلوب الاستقرائي، خلافاً للأسلوب الاستدلالي، يستحيل القطع بأي نتيجة أو اعتبارها كليّة أو عامّة بمعنى مطلق.

وكان يتّصل بالأسلوب الاستقرائي أيضاً الانطلاق من فرضيّة ما وتعقّبها خطوة خطوة للتحقق من صحتها أو فسادها، وهو من أهم مقوّمات الأسلوب الاستقرائي، كما نعرفه اليوم. فهو يقول في محاورة فيدون إنه بعد أن تخلّى نهائيًا عن مباحثه الطبيعية قرر أن يتحاشى اللجوء إلى المشاهدة الحسّية، على غرار الذين يرصدون كسوف الشمس فينتهي بهم الأمر إلى إيذاء أبصارهم، وأن يتذرّع «بالفرضيات في محاولة اكتشاف حقيقة الأشياء... فابتدأت على هذا الوجه، في كل مسألة كنت أضع الفرضيّة التي كنت أحسب أنها الأصحّ، ثم كل ما كان يبدو متفقاً معها، بالنسبة إلى الأسباب أو إلى أي شيء آخر، كنت أفترض أنه صحيح، وما لم يتفق أفترض أنه غير صحيح»[1].

---

(١) فيدون، ١٠٠ أ.

وقد اتصف أسلوب سقراط أيضاً بصفة تخرج إلى حدّ ما عن النهج المنطقي، وتدخل في إطار المنحى الشخصي أو النفسي لصاحبها، وهي السخرية eironia، فقد كان في جميع أطوار محاورته لتلامذته أو خصومه يتكلّف الجهل، كما مرّ، ويطنب في الثناء على ألدّ خصومه كالسفسطائي ثراسيماخوس Thrasymachus في الجمهورية، أو بروطاغوراس Protagoras في المحاورة الموسومة باسمه، حتى إذا اطمأنوا إلى إخلاصه وصدقه، أخذوا يتراجعون شيئاً فشيئاً عن مواقفهم الأصلية، ولم يلبثوا أن تبيّنوا بأنفسهم أن المعارف التي كانوا يدّعونها معارف زائفة أو متناقضة. فقد كانت سخرية سقراط إذن مدخلاً إلى كسب ثقة محاوريه، لا سيما الخصوم منهم، لا إلى التكبّر أو الاستعلاء. لذا كانوا يخرجون جميعاً وكلهم ثناء عليه وتعلق به.

وكانت سخرية سقراط تنطوي دون شك على الازدراء بجمهور الناس الغالب ومعارفهم الزائفة ومعتقداتهم الواهية، لا سيما في ميادين الأخلاق والسياسة والدين. لذا كان يرى أن الرسالة التي عهد بها الإلّه إليه تقوم على حثّ معاصريه على الفحص الدائب عن صحّة هذه المعارف والمعتقدات أو فسادها فحصاً عقليًا، «لأن الحياة التي لم تمتحن لا تستحق أن يحياها المرء»، كما يقول في محاورة الدفاع (٣٨ أ). وقد بلغ من إيمانه بهذه الرسالة أنه أعلن صراحة في دفاعه أنه لن يرعوي عن أدائها حتى لو برّأته المحكمة، لأن في ذلك معصية للإلّه قائلاً: «وإني أؤكّد لكم أن هذا ما أمرني الله به، وهو معتقدي، وهو أنه لم يصبكم قط خير أعظم في هذه المدينة (يعني أثينا) من خدمتي لربّي. فأنا أقضي وقتي كله متنقلاً من مكان إلى آخر محاولاً أن أقنعكم، شبّاناً وشيباً، أن تولوا همّكم الأوّل والأكبر، لا لأجسادكم ولا لممتلكاتكم، بل لخير أنفسكم الأسمى، وأنا أنادي: إن الثروة لا تجلب الفضيلة، بل الفضيلة تجلب الثروة وكل بركة أخرى، للفرد والدولة كليهما» (الدفاع، ١٣٠).

وكان يرى إلى ذلك، أن بعض الناس يمتازون دون شكّ عن سواهم في جميع ما ينطوي على مصلحة عامة أو خير مشترك، أي في السياسيات والخُلقيات، وهؤلاء هم الخبراء أو الحكماء الذين ينبغي أن يعهد إليهم دون سواهم باستلام مقاليد الحكم. ويبدو أنه لم يشكّ قط أن السياسة علم له مبادئه وقواعده، وعلى هذا الأساس بنى تلميذه أفلاطون في الجمهورية خاصّة،

منهاجه المفصّل لإعداد الحكام والحراس لإدارة شؤون الدولة المثلى.

ج - النفس والجسد

تنطوي محاورة فيدون التي وضعها أفلاطون حوالى سنة ٣٦٠ ق. م. قبل زيارته الثالثة لصقلّية على نظريته في النفس: ماهيّتها وخلودها وصلتها بالمثل الأزلية. وهي نظرية ذات طابع ديني واضح مستمدة إلى حدّ بعيد من الأساطير الفيثاغورية والأورفية[1] وقد سكبها أفلاطون في قالب فلسفي، وكتب لها أن تسيطر على العقل البشري طيلة آلاف السنين. وليس في هذه النظرية ما يتعارض مع ما نعرفه من نظرة سقراط إلى الإنسان من جهة وإلى الحياة والموت من جهة ثانية، فصحّ اعتمادها أساساً لبسط نظريته الأصلية في النفس وما يلحق بها من قضايا دينية وخلقية.

ويصف تلميذ سقراط الوفي فيدون في هذه المحاورة الساعات الأخيرة من حياة ذلك الفيلسوف في السجن قبل أن يتناول السمّ، وقد تحلّق حوله عدد من تلامذته منهم، بالإضافة إلى فيدون، كرايتون وكيبيس وسيمياس وأبولودورس وسواهم، وتغيّب عن هذا اللقاء الأخير أفلاطون بسبب المرض.

ويدور الحوار، كما رواه فيدون، بادىء الأمر على موضوعَي الحياة والموت، وعما إذا كان يحقّ للمرء أن يضع حدًّا إراديًّا لحياته بالانتحار، مما يحفز سقراط على الخوض في مسألة تحديد ماهية الموت وصلته بالفلسفة (أو الحكمة) وينتهي من ذلك إلى تقرير أن الفلسفة ليست إلاّ فنّ ممارسة الموت، أو تحرير النفس من ربقة الجسد. ذلك أن المرء يوصف بأنه حيّ (أو متنفّس) من جرّاء حلول النفس فيه، ولكن ما إن تحلّ النفس فيه حتى تأخذ في مقارعة الجسد وشهواته. ويختلف الفيلسوف عن سائر البشر من حيث إنه يصرف عنايته لشؤون النفس دون شؤون الجسد ورغباته. «وفي زعم معظم الناس أن امرءاً لا يجد أي لذة ولا يشارك قط في أيٍّ من (الملذات الجسدية) لا يستحق أن يحيا، وأن من لا يبالي بالملذّات الجسدية فهو نصف ميت» (فيدون ٦٥ أ) وتلك حال الفيلسوف بالضبط إذا قيس بسائر البشر.

---

(١) راجع فيدون، ٦٢ ب و ٧٠ ج.

في التدليل على صحّة هذا التعريف للحياة، يلمع سقراط إلى الأسطورة القديمة، القائلة بأن النفس قبل هبوطها إلى هذا العالم كانت توجد في عالم آخر وكانت تتّصف بصفتّي التجرّد عن الأجساد والإدراك[1]، وكان موضوع إدراكها مُثُل الجمال والمساواة والخير والعدالة المطلقة، فما إن حلّت في الأجساد التي قدّر لها الحلول فيها، حتى أصيبت بالنسيان، وفي دورات الحياة المتتالية، لا سيما عند حلولها في جسد بشريّ، تأخذ في التذكّر، فكانت حقيقة المعرفة الأصلية عند سقراط إذن أنها تذكار تسترجع فيه النفس تلك المثل التي كانت تلمّ بها أصلاً، والتي منها تستمد جميع الموجودات حقيقتها وبها تقاس جميع الإدراكات.

وهذه المعرفة التي يتجرّد لها الفيلسوف، أو محبّ الحكمة، لا تستقيم إلا بالانتصار على نزوات الجسد أو التطهير، لذا «استحال على أي نفس لم تمارس الفلسفة ولم تتطهّر كليًّا لدى مغادرتها الجسد أن تبلغ حال التألّه الموقوفة على محبّ الحكمة... وتلك علّة امتناع الفلاسفة الأصلاء عن جميع الرغبات الجسدية ومقاومتها وعدم الانصياع لها» (فيدون، ٨٢ ج).

ويبني سقراط على الارتباط بين المثل المطلقة، وهي أزلية قائمة في عالم آخر هو العالم العقلي، وبين النفس أحد الأدلة المنطقية على خلودها، مضيفاً إليه عدداً من الأدلة الأخرى، منها:

١ ـ أن الحياة تحدث عن الموت، كما يحدث الموت عن الحياة وكذلك بالنسبة لسائر الأضداد.

٢ ـ ومنها أن النفس، لمّا لم تكن مركّبة على غرار الجسد، يستحيل أن تنحلّ كما ينحلّ الجسد عند الموت.

٣ ـ ومنها أنها من عنصر غير منظور وغير متحوّل، فلم تكن عرضة للكون والفساد.

ويخلص في معرض مقارنة النفس والجسد إلى القول: «إن النفس هي أشبه ما يكون بما هو إلّهي وخالد وعقلي ومتجانس وغير قابل للانحلال ومتناغم

---

(١) فيدون، ٧٠ ج و٧٦ ج.

وغير متحوّل قطّ، بينما الجسد هو أشبه ما يكون بما هو بشريّ وفانٍ ومتعدّد الأشكال وغير معقول ومنحلّ وغير متناغم قط» (فيدون ٨٠ ب). وتنتهي المحاورة بقصة انتقال النفوس لدى مماتها إلى عالم آخر بقيادة «ملاكها الحارس». وما إن يصدر الحكم الربّاني على كلّ منها، حتى تُلقى النفوس الشريرة في جبل طرطاروس Tartarus، حيث تشقى إلى الأبد. أما النفوس التي عاشت في منزلة بين منزلتَي الفضيلة والرذيلة، فتُلقى في بحيرة آخيرون Acheron، حيث تخضع لطقوس التطهير من الخطايا التي اقترفتها إبّان حلولها في الجسد، والنفوس التي تطهّرت عن طريق الفلسفة من كل علاقة بالجسد، فتقيم في ربوع النعيم في حال من الغبطة التي لا توصف.

٢ ـ أفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق. م.)

أ ـ سيرته وآثاره

ولد افلاطون Platon في السنة الثامنة والثمانين للأولمبياد (أي ٤٢٨ ـ ٢٧ ق. م.) وتوفي سنة ١٠٨ (أي ٣٤٨ ـ ٤٧ ق. م.) عن عمر يناهز الثمانين. وكان يتحدر من أعرق الأسر الأثينية، إذ كان والده أرسطون يرقى بنسبه إلى الملك كودرس Codrus آخر ملوك أثينا، ووالدته بريكتيوني Perictione ترقى بنسبها إلى صولون واضع النواميس. وكان لأفلاطون أخوان، أديمنتوس Adeimantus وغلوكون Glaucon يظهران في مطلع الجمهورية كشابّين تتلمذا على سقراط، وأخت واحدة هي بروتوني Protone. ولدى بلوغه سنّ العشرين التحق بسقراط «كزميل» وأخذ يحضر مجالسه الفلسفية حتى وفاته سنة ٣٩٩ ق. م. ويبلغ إعجابه بذلك الفيلسوف حدًّا يبدو أنه كان العامل الحاسم في نقمته على الديمقراطية الأثينية التي تواطأ زعماؤها على سقراط وحكموا عليه بالموت، من جهة، وعزوفه عن خوض الحياة السياسية، كما كان يتمنّى أقرباؤه ورفاقه، من جهة ثانية. وفي سنّ الأربعين وفد على صقلية للاتصال بالفيثاغوريين الذين كانوا قد تحلقوا حول أرخوطاس الطارنتي Archytas of Tarentum. وفي العاصمة سيراكيوز Syracuse تعرّف على الأمير ديون Dion الذي عرّفه بدوره على قريبه ديونيسيوس الأوّل Dionysius حاكم الجزيرة. ولم تَرُقْ حياة الترف في البلاط لأفلاطون، كما لم تَرُقْ آراؤه السياسية المثالية

للطاغية ديونيسيوس الذي باعه في سوق الرقيق في بعض الروايات. وفي أيجينا Aegina اشتراه أحد معارفه أنّيكيريس Anniceris[1]، فعاد إلى أثينا حيث أسس «الأكاديميا»، معهده الشهير الذي يمكن اعتباره أوّل معهد للتعليم العالي القائم على البحث الجدّي، لا سيّما في حقلَي الرياضيات والسياسة، وذلك بين سنتي ٣٨٨ و٣٨٧ ق. م.

يمكن استشفاف بنية المنهاج التعليمي الذي اعتمدته الأكاديميا من المقترحات التربوية التي بسطها أفلاطون في كل من الجمهورية والنواميس والأبينوميس Epinomis. وهو منهاج ينقسم إلى قسمين: رياضي gymnastiks، يشمل جميع أنواع التمارين الجسدية والعسكرية، ابتداءً من سنّ السادسة عشرة، وموسيقي musike، يشمل العلوم العقلية على أنواعها، ابتداءً بالحساب والهندسة والفلك، وانتهاءً بالجدل dialectic في سنّ الخامسة والثلاثين. على أن محور الدراسات العقلية في منهاج الأكاديميا كان الرياضيات بمعناها العلمي، أي mathematike، وتعني التعاليم، كما دعيت في المصادر العربية القديمة. وكان أفلاطون يعتبر الرياضيات المدخل الطبيعي لجميع الدراسات النظرية، فضلاً عن الأساس المنطقي لجميع العلوم والنموذج النظري لترتيب الموجودات جميعها. وهي تقابل المنطق في نظام أرسطوطاليس، كما سنرى فيما بعد. وكان يتوّج مدخل الأكاديميا هذا القول الشهير: «لا يدخل هذا المعهد من لم يتقن علم الهندسة»، أولى الدراسات الرياضية العليا، عنده.

وعلى الرغم من فشل أفلاطون في زيارته الأولى لصقلية، فقد قبل سنة ٣٦٧ ق. م. دعوة ديونيسيوس الثاني، بناءً على إلحاح صهره ديون، زيارة سيراكيوز ثانية، وتولّى منصب المرشد الفلسفي والسياسي للحاكم الجديد. ويبدو أن أفلاطون رأى في هذه الدعوة مناسبة جديدة لتطبيق آرائه الفلسفية التي كان قد باشر في وضعها في محاورة الجمهورية. فبدأ يحثّ ديونيسيوس على دراسة الهندسة وسواها من العلوم الرياضية كمدخل إلى الدراسات الفلسفية والسياسية العليا. فاستجاب هذا الحاكم بادىء الأمر، ولكن همّته لم تلبث أن خمدت، فأخذ في التضييق على أفلاطون وصديقه الحميم ديون، الذي اضطر

---

(١) Diogenes, Lives, II, 86.

آخر الأمر إلى الرحيل عن العاصمة. ولم تنفع وساطة أفلاطون في رأب الصدع بين الحاكم وصهره، فصادر أملاكه وزوّج شقيقته، امرأة ديون، إلى رجل آخر. ويؤخذ من رسائل أفلاطون، ولا سيّما الرسالتين الرابعة والسابعة أنه شعر بالخطر على حياته في هذه المرحلة، فعمل جاهداً على مغادرة صقلّية والعودة إلى أثينا. ومع ذلك لم تنقطع علاقته بديونيسيوس الثاني على الرغم من استفحال الخلاف بينه وبين ديون. فقد عاد إلى صقلية للمرّة الأخيرة حيث قضى فيها قرابة سنة كنزيل البلاط (٣٦١ - ٣٦٠ ق. م.).

ولدى عودته إلى أثينا انصرف أفلاطون إلى كتابة سائر المحاورات المتأخرة التي تختلف عن المحاورات الباكرة (أو السقراطية) من حيث الأسلوب والمضمون. فقد اتّسمت هذه الأخيرة بسمة أدبية رفيعة وعكست عناية سقراط بأسلوب الحوار القائم على السؤال والجواب، وما زالت تبدو وكأنها سجلّ لنقاش حيّ حول المواضيع المطروحة. ومن هذه المواضيع ماهية المعرفة الحقة والفضيلة والشجاعة والصداقة والعدالة وسواها من المواضيع الخلقية. وقد تحاشى فيها أفلاطون على غرار معلّمه سقراط، فيما يبدو، الخوض في مواضيع كونية (كوزمولوجية) أو ميتافيزيقية مجردة، خلافاً لمحاورات المرحلة المتأخرة، مثل طيماوس وكريتياس والبارمنيدس. ونورد أدناه لائحة بالمحاورات جميعاً مع إشارة إلى مضمونها، مبتدئين بالمحاورات السقراطية ومنتهين بالمحاورات المتأخرة:

أ - المحاورات السقراطية

هيبياس الكبرى	(ماهية الجمال)	Hippias Major
هيبياس الصغرى	(الفضيلة والمعرفة)	Hippias Minor
إيون	(الوحي الشعري)	Ion
منيكسينوس	(الرثاء)	Menexenus
كارمايديس	(العفّة)	Charmides
لاخيس	(الشجاعة)	Laches
ليسيس	(الصداقة)	Lysis
كراتيلوس	(ماهية الأسماء)	Cratylus

يوثيديموس	(السعادة والمعرفة)	Euthydemus
غورجياس	(فن الخطابة والتسلط)	Gorgias
مينون	(الفضيلة والمعرفة)	Menon
يوثيفرو	(التقوى)	Euthyphro
الدفاع	(دفاع سقراط عن نفسه)	Apology
كريتون	(طاعة القانون)	Crito

ب ـ المحاورات الوسطى

فيدون	(الموت والخلود)	Phaedo
المائدة	(ماهية العشق)	Symposium
بروطاغوراس	(السفسطة والفضيلة)	Protagoras
الجمهورية	(العدالة)	Republic
فيدروس	(حلول النفس في الجسد)	Phaedrus
ثياتيتوس	(ماهية المعرفة)	Theaetetus
بارمنيدس	(مشكلة الوحدة)	Parmenides

ج ـ المحاورات المتأخرة

سوفيسطس	(هوية السفسطائي)	Sophistes
بوليتيكوس	(السياسي)	Politicus
فيليبوس	(اللذة والفضيلة)	Philebus
طيماوس	(خلق الكون)	Timaeus
كريتياس	(أسطورة أنطلنتيس)	Critias
النواميس	(بنية الدولة الاجتماعية والدستورية)	Laws
أبينوميس	(المنهاج التربوي)	Epinomis

يضاف إلى هذه اللائحة مجموعة من الرسائل عدّتها ثلاث عشرة تلقي

ضوءًا هامًّا على دقائق حياة أفلاطون ورحلاته الثلاث إلى صقلية، والمساعي التي بذلها في سبيل إصلاح نظام الحكم في تلك الجزيرة.

ب ـ الفضيلة والعدالة

تشغل أفلاطون في معظم محاوراته الكبرى ثلاث مسائل هي المعرفة اليقينية، فالفضيلة، فمصير النفس. على صعيد المعرفة، يبدأ هذا الفيلسوف بنقض النظرية الحسّية التي بسطها السفاسطة، لا سيّما بروطاغوراس وغورجياس، والتي تنتهي منطقيًّا إلى الشكوكية المطلقة. أما على صعيد الفضيلة أو الفلسفة الخُلقية، فيبدأ بالردّ على الفلسفات الشائعة أو السوقية التي تذهب إلى أنّ الفضيلة تكمن في النجاح أو التسلّط أو الجاه أو الالتزام بالأعراف السائدة والتي روّج لها أيضاً معلّمو اليونان المتجوّلون، أي السفاسطة. وكان المنهج المحبّب عند هؤلاء هو إتقان فنّ الخطابة أو الإقناع الرامي إلى كسب الشهرة أو الجاه أو المال. وفي عرف سقراط الذي يحكيه لنا أفلاطون في محاورة «غورجياس» أن السفاسطة والخطابيّين يلجأون إلى أساليب التمويه والتملّق، زعماً منهم على غرار الطغاة في ميدان السياسة، أن في ذلك مجلبة للقوّة أو السلطة، وهي السبيل الأمثل لتحصيل السعادة. ولكنهم يخطئون إذا توسلوا إلى بلوغ أهدافهم بأساليب الظلم أو الإجرام، فكانوا أتعس الناس بالفعل، «لأن اقتراف الظلم هو أعظم الشرور» (غورجياس، ٤٦٩ ب). والشرّير حتى لو كان طاغية زمانه أتعس البشر. ويسوق أفلاطون في الجمهورية شواهد أخرى على تناقضات السفاسطة ومغالطاتهم في نظرتهم إلى حياة الفضيلة أو العدالة. فعند ثراسيماخوس Thrasymachus أن العدالة ليست إلا حقّ الأقوى، ويعني هذا السفسطائي بحقّ الأقوى في الإطار السياسي الفئة الحاكمة، فكان كل ما يجلب على هذه الفئة المنفعة أو يوطّد أسس الحكم حقًّا وكان كل ما عداه جوراً. أما العدالة بالنسبة إلى الفئة المحكومة أو الرعيّة، فهي عبارة عن طاعة الحكام والانصياع التامّ للقوانين التي يسنّونها خدمة لمآربهم.

وقد نقض أفلاطون على لسان سقراط هذه الفلسفة السياسية النفعية في مطلع الجمهورية وهذا المفهوم للعدالة من جهتين: الأولى أن الحكام ليسوا معصومين عن الخطأ، فقد يخطئون فعلاً في إدراك ما هو نافع لهم، والثانية أن

فنّ السياسة، قياساً على سائر الفنون أو العلوم، كالطبّ وقيادة السفن وسياسة الخيول، ينبغي منطقيًّا أن يتوخّى مصلحة المحكوم، دون الحاكم، كما يتوخى الطبيب مصلحة المريض والربّان مصلحة ركاب السفينة والسائس مصلحة الخيول الموكولة إليه دون مصلحته هو.

ج ـ نظرية المُثُل والمعرفة الحقّة

إلا أن إدراك فحوى مفهوم المعرفة عند أفلاطون لا يتأتّى إلا من خلال نظرته إلى عالم المُثل التي لا تعدو الموجودات الحسّية كونها خيالات أو انعكاسات لها. والحجّة الرئيسية التي ترد في إحدى محاوراته الشهيرة، وهي «الفيدون»، في تأييد دعواه أن العالم الحق هو عالم المثل، الخارج عن حدود الزمان والمكان، وليس عالم الحسّيات الواقع في نطاقهما، هي أننا ندرك الجزئيات الواقعة في عالم الحسّ إدراكاً نسبيًّا بواسطة الحواس الخمس، ولكننا ندرك في الوقت نفسه أن هذه الجزئيات إن هي إلا رسوم سقيمة أو أشباح باهتة للمثل المطلقة التي ندركها بواسطة النفس (أو العقل). فندرك مثلًا المساواة المطلقة والجمال والخير والصلاح والقداسة المطلقة، ونحن لا نجد لها نظيراً حيًّا في عالم الحسّ. ويتساءل أفلاطون على لسان سقراط: فمن أين جاءت هذه المعرفة بهذا المطلقات؟ فيجيب: إن النفس لم تستمدها من عالم الحسّيات، بل كانت تدركها قبل أن تولد. فلزم عن ذلك أن النفس كانت توجد قبل حلولها في الجسد لدى حدوث الولادة، وأنها كانت تلمّ بالمثل الآنفة الذكر إلماماً تامًّا قبل ذلك الحدوث، فكانت المعرفة بأدقّ معانيها عبارة عن التذكار (فيدون، ٧٥ ـ ٧٦)[1].

هنا يتبيّن مدى الترابط بين نظرية المعرفة ونظرية الوجود عند أفلاطون. وقد مثّل على هذا الترابط في رسم بياني أنيق في «الجمهورية»[2] يُعرف بالخطّين المتقاطعين. فهو يدعونا في الكتاب السادس إلى تصوّر خطّ قد قُسم إلى جزئين غير متساويين، يمثّل الأسفل منهما عالم الحسّيات والأعلى عالم

---

(١) قارن أعلاه ص ٧٣.

(٢) الجمهورية، الكتاب السادس، ٥٠٩ الخ.

العقليّات (أو المُثُل). ثم يدعونا إلى قسمة كل من هذين الجزئين إلى قسمين يختلفان من حيث تكامل موضوعهما أو وضوحه. فينتج لدينا آنذاك أربعة أقسام من الموجودات، اثنان في عالم الموجودات الحقة واثنان في عالم الحسيات، كما ينتج لدينا أربع درجات من المعرفة مقابلة لها على الوجه التالي:

مرتبة المعرفة	درجة المعرفة	الموجودات	العالم
مرتبة المعرفة الحقة (episteme)	الحدس المباشر (noesis)	المثل العيا	عالم العقليات (أو المُثل)
	الاستدلال (dianoia)	المثل الجزئية كما في الرياضيات	
مرتبة الظن أو الرأي (doxa)	الاعتقاد pistis	الموجودات الحسية	عالم الحسّيات (أو الظواهر)
	التخيّل والتوهّم (eikasia)	الخيالات (أو الرسوم)	

وأهمية هذا الرسم البياني أنّه يصف مراحل التدرّج على سلّم الوجود ومراتب المعرفة التي تقابلها. ويلزم عنه:

أولاً ـ ثنائية العالم المنقسم إلى عالَمي العقليات والحسّيات.

ثانياً ـ طاقة النفس الإدراكية على الصعود من أدنى مراتب المعرفة وهي التخيّل، مروراً بمرتبة الاعتقاد أو المعرفة الناقصة التي تدور على الحسّيات الجزئيّة، من جهة، ثمّ من مرتبة الاستدلال القائم على تقديم المقدّمات واستنتاج النتائج (وهو أسلوب الرياضيين المفضل) إلى مرتبة الإدراك المباشر أو الحدس (وهو طريقة الجدل أو النظر الفلسفي) من جهة ثانية. وهي تنتهي آخر الأمر إلى إدراك الخير المحض الذي يقابل عند أفلاطون، بالنسبة إلى عالم المثل والعوالم التي تقابله أو تصدر عنه، الشمسَ بالنسبة إلى العالم الحسّي. فكما أن الشمس مصدر وجود الحسّيات وقابليتها لأن تكون مرئيّات، كذلك الخير المحض مصدر وجود المُثل وقابليّتها لأن تكون مدركات.

كذلك يمثّل أفلاطون على مراحل الوجود ومراتب المعرفة التي تقابلها في الكتاب السابع[1] على وجه أدبي يُعرف بلغز الكهف في المصادر العربية. فهو يدعونا في ذلك السياق إلى تصوّر فريق من السجناء في كهف مظلم أُوثِقت أقدامهم منذ طفولتهم وغُلّت رقابهم بحيث لا يستطيعون النظر إلّا إلى ما يقابلهم. ثم يدعونا إلى تصوّر منصّة أُقيمت خلفهم وأُوقدت عليها النار، وبين السجناء وهذه المنصّة، سكّة بُني عليها حاجز يشبه مسارح الدمى. ولنتصوّر على طول هذه السكة أناساً يحملون تماثيل مصطنعة للبشر والحيوانات والجمادات مرفوعة فوق الحاجز المذكور. فإذا تساءلنا: ما الذي يراه السجناء على جدار الكهف، كان الجواب، ولا بدّ، خيالات هذه التماثيل. ولما لم يقدّر لهم إدارة رؤوسهم أو الصعود إلى خارج الكهف، فهذه الخيالات هي كل مايبصرونه، وهي في الواقع عبارة عن الموجودات الحقة بالنسبة لهم.

ولنتصوّر بعد ذلك أن أحد هؤلاء السجناء استطاع الصعود إلى خارج الكهف، فما الذي يراه بادىء الأمر؟ خيالات الموجودات الحسّية، ثمّ الموجودات الحسّية، فالأجرام السماوية، ثم الشمس. وعندها يدرك أن ذلك الجرم السماوي هو الذي يتحكم بالموجودات في عالم الحسّيات وأنه علة وجود كل ما كان يراه في الكهف وما يراه الآن خارج الكهف. فإذا قيست حاله بحال رفاقه الذين لم يغادروا الكهف، فلا بدّ أن يشعر بالغبطة لِما صارت إليه حاله وبالحسرة على حال رفاقه الذين ما زالوا في الكهف. ولنفترض أنه عاد ليحتلّ مكانه السابق بين سجناء الكهف، فما إن يفاتحهم بما صار يراه من أمر الخيالات التي يشاهدون حتّى يأخذوا بالضحك عليه ويهزأوا بكلّ من يحاول إطلاق سراحهم، وإذا استطاعوا القبض عليه لم يتورّعوا عن قتله (كما قتل العامة في أثينا سقراط).

ويستنتج أفلاطون من هذا اللغز أن سبيل المعرفة تكمن في الصعود من عالم المرئيات إلى عالم العقليّات والاستغراق في تأمّل وجه الخير المحض الذي عنه ينبثق كل شيء، وأن آفة الجهل لا تكمن في العجز عن إبصار وجه الحقيقة بل في تحويل أبصارنا عنها والاستغراق في تأمّل ما دونها من خيرات

---

(١) الجمهورية، الكتاب السابع، ٥١٤ الخ.

زائفة. ومتى بلغ الفيلسوف هذه المرتبة من الحكمة، بات لزاماً عليه العودة إلى العالم السفلي والنزول ثانية إلى الكهف ليؤدي قسطه من الاضطلاع بأعباء الحكم، لا طمعاً بشرف الرئاسة، بل أداءً لواجب العدالة التي تقضي بالمشاركة في توخي خير المجموع، سواء على سبيل الإقناع أو على سبيل الإكراه، عوضاً عن الاستئثار بمتعة مشاهدة العالم العقلي ليس إلاّ (الجمهورية، الكتاب السابع، ٥٢٠).

ويدعو أفلاطون المرحلة الأخيرة من مراحل المعرفة، التي تبدأ بالتمرّس بالعلوم الرياضية من حساب وهندسة وفلك، الجدل (أو الديالكتيك)، وهي تقابل مرتبة الحدس المباشر في الرسم البياني، الآنف الذكر. ويصفها أفلاطون في «الجمهورية» بأنها إدراكٌ للعالم العقلي، الذي تتوّجه فكرة الخير المحض، شبيهٌ بإدراك السجين بعد خروجه من الكهف للموجودات الحسّية فالأجرام السماوية ثم الشمس. «هنا يبلغ ذروة العالم العقلي بفضل الحوار الفلسفي كلُّ من يصبو من خلال النظر العقلي دون مدد الحواس إلى النفاذ في كل شأن إلى الحقيقة الجوهرية، ويثابر حتى يقبض بفضل الإدراك العقلي الصرف على ماهية الخير بحدّ ذاته. وهذه المرحلة هي ما ندعوه بالجدل» (الكتاب السابع، ٥٣٢).

د ـ خلق العالم

كان أفلاطون الفيلسوف اليوناني الوحيد الذي طرق بإسهاب موضوع خلق العالم، وذلك في إحدى محاوراته الكبرى «طيماوس». وكان الشعراء في العصور الموغلة في القدم، بدءاً بالقرن الثامن قبل المسيح، مثل هزيود Hesiod وموزايوس Musaeus وهوميروس Homer، ينظمون القصائد التي تدور على «تولّد الآلهة» Theogony بدلاً من «تولّد العالم» Cosmogony. أما الفلاسفة الأول، السابقون لعهد سقراط، فقد توفّروا على مسألة انبثاق الموجودات عن عناصرها الأولى، كالماء والهواء والنار، وأخذوا بمذهب تعاقب العوالم على سبيل الدوران، كما فعل هراقليطس وديمقريطس وفيثاغورس. وكانت معظم هذه المذاهب تنطوي على فرضيّة تعدّد العوالم.

نفى أفلاطون بادىء الأمر مقولة تعدّد العوالم وذهب إلى أن «الخالق

لم يصنع عالمين أو عدداً لامتناهياً من العوالم، بل ثمة عالم واحد مخلوق ومولود وحسب، ولا يمكن أن يكون سواه» (طيماوس، ٣١). كذلك نفى فرضية انبثاق الموجودات عن عناصرها الأصلية، وذهب إلى أن الخالق يصنع هذه الموجودات صنعاً، من مادّة أصلية يدعوها «الوعاء» أو «حاضنة الصيرورة» (طيماوس ٤٩) أو الأمّ التي تحتضن صور الأشياء التي يصنعها الخالق. ومن خواصّ هذه المادّة، التي لا تختلف عن المكان المادّي أو الحيّز، أنها غير مرئية وغير متشكلة، لذا كانت «قادرة على تقبّل جميع الأشياء (أو الصور) والمساهمة على وجه غامض في الصفة العقلية، ومع ذلك فهي أعصى ما يكون على الإدراك» (طيماوس، ٥١). ويردف أفلاطون أن هذه «الطبيعة» هي المكان المتّصف بالأزلية وهي المحلّ أو الحيّز الذي تحلّ فيه جميع الأشياء المخلوقة، ولا ندركها في غياب الحسّ إلّا بواسطة «نوع من العقل الزائف» لأنها تكاد تكون غير حقيقية الوجود. وعنها تنبثق العناصر الأربعة وفقاً للأشكال الهندسية الأصلية، ولا سيما المثلث. وللعالم عند أفلاطون بداية زمنية، دون أن يكون له نهاية.

ويعلّل أفلاطون فعل الخلق بقوله: «إن الخالق كان خيّراً، والخيّر لا يمكن أن يغار من أي شيء. ولمّا كان خلواً من الغيرة، فقد أراد أن تكون جميع الأشياء شبيهة به ما أمكنها ذلك» (طيماوس، ٢٩). ولمّا كان العاقل أفضل وأبهى من غير العاقل، فقد «وضع (الخالق) العقل في النفس والنفس في الجسد»، وصنع من ذلك عالماً حيًّا متّصفاً بالنفس والعقل، وأضفى عليه أكمل الأشكال، وهو الشكل الكروي، وركّب جسده من النار والتراب ليكون مرئيًّا وصلباً، ومن الماء والهواء ليكتمل التناسق بين هذه العناصر الأربعة.

ويكتفي أفلاطون بدعوة العناصر الثلاثة الأخرى التي تتركب منها النفس الذات والآخر والموجود، منها صنع الخالق موجوداً وسطاً مركّباً من كلا الوجود الذي لا ينقسم ولا يتغيّر والموجود المنتشر في الأجسام، فكان لها (أي النفس) من جرّاء ذلك صفة التوسط بين العالم العقلي والعالم الحسّي، فضلاً عن الطاقة على إدراك الذات والآخر والموجود، وسواها من المقولات العقلية، من جهة والطاقة على الإحساس المفضي إلى الظن، أو الرأي، من جهة أخرى، فكانت دون شك حيّز الإدراك العقلي والإدراك الحسّي معاً.

على أثر ذلك خلق الله (ويدعوه أفلاطون الآب) الزمان «كصورة متحركة للأزل». ذلك أن إفضاء الأزلية على المخلوقات ممتنع، فلم يكن للخالق بُدّ من إفضاء أقرب الصفات الأزلية على تلك الصورة المخلوقة «للآلهة الأزليين»، وهي الحركة الأزلية. ولدى خلق السموات المتحركة بحسب سنّة العدد، خلق الله الزمان، لأن الحركة تظهر الزمان وتعدّه، كما خلق الشمس والقمر والكواكب الخمسة الأخرى لتحفظ أعداد الزمان وتُظهرها، وهي تدور في أفلاكها السبعة. ولكي تكتمل عملية الخلق، عمد البارىء إلى صنع الأجناس الأربعة التي تتألّف منها جميع الموجودات في العالم العقلي، وهي جنس الآلهة، فالطيور، فالحيوانات المائية، فالحيوانات البرّية. أما النوع الأوّل، وهو جنس الآلهة المرئية (أي النجوم) فقد صنعها من نار، بينما صنع الطيور من الهواء، والحيوانات البحرية من الماء والبرّية من التراب، وذلك بواسطة الآلهة المخلوقة وعلى يدها، خشية أن تكتسب صفة الأزلية التي تتصف بها خلائق الصانع الأول لا محالة. ومن المقدّمات الأفلاطونية الكبرى التي كان لها أثر بالغ في تطور الفلسفات اللاحقة، كالغنوصية والأفلاطونية المحدثة، أنّ خلق النفس والأجرام السماوية هو من صنع الله، أما الأجسام والحيوانات الدنيا فقد عهد بخلقها إلى الآلهة الدنيا، وهي الأجرام السماوية، لكي لا تكتسب شرف الأزلية، كما مرّ.

ولا بدّ هنا من الإشارة إلى الدور الذي تلعبه الرياضيات في عملية الخلق عند أفلاطون. فشكل العالم هو الشكل الكروي لأنه أكمل الأشكال الهندسية، وكذلك الأفلاك التي تدور فيها الكواكب. والعناصر الأربعة التي يتركب منها العالم تنجم عن أشكال هندسية ترجع جميعها إلى المثلث، لأن جميع السطوح المستقيمة تتركب من مثلّثات. والمثلّثات صنفان: صنف يتألف من زاوية مستقيمة وزاويتين حادّتين مختلفتين، فكان جانباه مختلفين، والآخر يتألف من زاوية مستقيمة وزاويتين متساويتين، فكان جانباه متساويين. وأجمل هذه المثلثات الثاني، أي المثلّث المتساوي الضلعين، ثمّ الأوّل الذي يساوي الضلع الأكبر منه ثلاثة أضعاف الضلع الأصغر، وهي الأشكال التي صُنعت منها النار والعناصر الأخرى، عند أفلاطون. مع أنه يردف أن الهرم هو المجسّم الذي يجب اعتباره «العنصر والبذرة الأصليّين للنار»(طيماوس،٥٦)، ذلك أن الشكل

الذي يتصف بأقل عدد من القواعد هو أكثر الأشكال تعرّضاً للحركة، فكان يقابل النار، ثمّ الذي يليه يقابل الهواء، فالماء فالتراب. وعن هذه العناصر الأربعة تنبثق الكيفيّات الأربع التي تتحكّم بكون الموجودات وفسادها، وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

هـ ـ أصل النفس ومصيرها

أوّل ما خلق الباريء، كما مرّ، الكون المركّب من نفس وجسد. وقد وضع الباريء النفس في مركز الدائرة من هذا العالم الكروي الشكل، وبثّها في جميع أنحاء الجسد الكوني، فكان هذا العالم كائناً حيًّا وإلّهيًّا، كما يقول أفلاطون، بحكم النفس الناطقة المنبثة في جميع أنحائه والتي يمكن دعوتها بالنفس الكلية أو النفس الكونية.

وعلى غرار هذه النفس الكلّية صنع الباريء النفوس الجزئية. «ففي الكأس التي كان قد مزج فيها نفس العالم، سكب بقايا العناصر ومزجها على النحو ذاته. ولكنها لم تكن صافية هذه المرّة كما كانت من قبل، بل كانت مختلطة لدرجة ثانية وثالثة. وبعد أن صنعها، قسم المزيج إلى نفوس تساوي النجوم عدداً وأحلّ في كل نجم نفساً واحدة» (طيماوس، ٤١).

ويضيف أفلاطون أن الخالق بعد أن أحلّ هذه النفوس الجزئية في محالها من النجوم، كما لو كانت تركب في عربة، أطلعها على طبيعة الكون ونواميس المصير وعلى أن ولادتها الأولى لدى حلولها في عالم الأجسام لا اختلاف فيها، فهي تتّصف جميعاً بصفة الإحساس النابعة عن الانطباعات الحسّية الضروريّة، وبالطاقة على المحبّة التي يختلط فيها الألم باللذة والخوف بالغضب وسواها من الأحاسيس. وبمقدار ما تقهر النفس هذه الأحاسيس تحيا حياة فاضلة. وكل من يحيا حياة فاضلة يعود بعد انقضاء أجله إلى مقرّه الأصلي في نجمه الأوّل، وإلاّ حلّت نفسه في ولادته الثانية في جسد امرأة، فإذا لم يرتدع، استمر على الدوران في جسد أحد الحيوانات التي تشبهه من حيث الخُلُق أو السيرة، فتحلّ نفس الشره في جسد الخنزير ونفس الشرس في جسد الكلب وهكذا. ولا تتوقف النفوس عن الدوران حتى تتمكّن من «مساعدة دورة الذات والآخر الكامنَين فيها على جذب تلك الطغمة المضطربة من الأخلاط اللاحقة والمركّبة

من النار والهواء والماء والتراب، وبفضل انتصار العقل على اللاعقل، تعود إلى حالها الفضلى الأولى» (طيماوس، ٤٢). ويعني أفلاطون بهذه الأخلاط دون شك النوازع والعلائق الماديّة والجسدية التي تحول بين النفس الناطقة وبين استغراقها في التأمل العقلي أو التمسّك بحياة الفضيلة.

ويسند أفلاطون إلى «صغار الآلهة»، كما مرّ، خلق الأجساد من العناصر الأربعة وينسب الإحساسات الخاصة بها إلى الحركات الست التي تخضع لها.

وقد توفّر أفلاطون في محاورة أخرى هي «الفيدروس» على تحديد ماهيّة النفس، فاعتبرها مبدأً أوّلَ متحركاً بذاته عنه تصدر جميع الحركات التي تُنسب إلى الموجودات الأخرى. ولما كانت متحرّكة بذاتها فقد كانت خالدة وأزلية. «فالمتحرّك بذاته إذن هو مبدأ الحركة، فكان من الممتنع أن يفسد أو أن يتكوّن أو يحدث، وإلاّ لتردّى الكون كله، أي كل ما هو متكوّن أو محدث، في هوّة السكون، ولم يجد مبدأً آخر للحركة يعيده إلى حلبة الوجود ثانية» (فيدروس، ٢٤٥). وهذا بالفعل تعريف النفس بأدقّ معانيها، أي الذات المتحركة بذاتها، فكل كائن يستمدّ حركته مما عداه، فليس بذي نفس، وكل ما يستمدّ حركته من داخل فهو ذو نفس أو حيّ. ومع ذلك يذهب أفلاطون إلى أن إدراك ماهيّة النفس على حقيقتها يعصى على البشر، فوجب الاكتفاء بالتشبيه أو الاستعارة في وصف هذه الماهيّة. وهو يشبّهها بعربة يجرّها حصانان مجنّحان، أحدهما أصيل وحسن، والآخر غير أصيل وسيّىء. ومن شيمة النفس أنها تهيمن على العالم كلّه، عندما تكون كاملة ومجنّحة، ولكن النفس التي ابتليت بسقوط أجنحتها لا بدّ أن تهبط إلى عالم الأجسام الأرضية وتلتصق بها، كما نرى من أمر الكائن الحيّ المركّب من نفس وجسد.

ويعلل أفلاطون هبوط النفس إلى العالم السفليّ بتنكّرها لماهيّتها الأصلية بحكم التضادّ الذي تتصف به والذي يشبّهه بالحصانين المجنّحين، كما مرّ. فبعد أن كانت تقيم في العالم العلوي، عالم الوجود الحق كما يدعوه، وتحيط بجميع المعارف وتدرك حقيقة جميع الفضائل وتتوق إلى التشبّه بالآلهة، أصيبت بالارتباك وتجاذبتها القوى المتضادّة المتمثلة بالأحصنة المجنّحة التي تجرّها، فما لبثت أن هبطت من عليائها «وأخذت تغتذي بغذاء الصيرورة». وتقضي

«الضرورة» الكونية أن يكون هبوطها بحسب هذا الترتيب: ففي أوّل ولادة لها تحلّ النفس في جسد طفل من شأنه أن يصبح رجلاً ينشد الحقيقة والجمال، وفي الثانية، في جسد ملك عادل أو حاكم فاضل، وفي الثالثة، في جسد سياسيّ أو تاجر، وفي الرابعة، في جسد رياضيّ أو مدرّب، وفي الخامسة، في جسد نبيّ أو كاهن، وفي السادسة، في جسد صناعي أو مزارع، وفي الثامنة في جسد سوفسطائي أو خطيب، وأخيراً في جسد طاغية. ويستغرق دوران النفس في هذه الأجسام قبل أن تتمكن من العودة إلى موطنها الأصلي في السماء، ما لا يقل عن عشرة آلاف سنة، وهي المدّة التي يقيَّض لها إبانها استعادة أجنحتها التي سقطت في غمرة انشغالها عن التأمّل في العالم العقلي.

ولا ينكر أفلاطون أن في النفوس المكبّة على طلب الحكمة نفوساً، قد تستعيد أجنحتها في غضون ثلاثة آلاف سنة. أما سائر النفوس، فتعود إلى الظهور ثانية في أجساد البشر أو الحيوانات كل ألف سنة، ولا تتحرر من «دولاب الولادة» إلا نفس الفيلسوف الذي استعاد ذكرى قرباه من الآلهة.

ويتصل بمذهب أفلاطون من النفوس وهبوطها إلى العالم الأرضي مذهبه في تحصيل المعرفة، ولا سيّما الحكمة التي مرّ ذكرها في فصل سابق. فالنفس لدى مرورها في هذه الحلقات المتعاقبة من الولادة، ولا سيّما هبوطها من العالم العقلي تُمنى بآفة النسيان. وبمقدار ما تجدّ في تذكر تلك المعارف التي كانت تحيط بها أصلاً في العالم العقلي، إن عن طريق المشاهدة أو التفكير أو التأمل البحث، يقيَّض لها أن تحصّل تلك المعارف ثانية، فإذا بلغت مرتبة الحكمة استطاعت أن تتحرر من ربقة الجسد كليًّا وتعود إلى موطنها الأصلي. من هنا يدعو سقراط الفلسفة في محاورة «فيدون» ممارسة فن الموت، لأن في هذه الممارسة يكمن سرّ فصم العرى التي تربط النفس بالجسد وتحريرها من عبودية الجسد وقطع علائقها بالعالم المادّي جملة.

ومع أن مذهب أفلاطون في النفس وفي تحصيل المعارف ينطوي على جانب أسطوري واضح، لعل أفضل مثال عليه هو أسطورة حير الواردة في الكتاب العاشر من «الجمهورية»، فالفحوى الفلسفية والخلقية لهذا المذهب واضحة كل الوضوح، وهي أن خلاص النفس (أو قل خلاص الإنسان) لا يتمّ

إلا عن طريق الحكمة وحياة الفضيلة والجنوح نحو العالم العقلي والانسلال التدريجي من الحياة الأرضية التي فرضت على الإنسان بحكم قضاء إلّهي لا يدركه العقل، ويمثّل عليه أفلاطون، كما مرّ، بمثال العربة والأحصنة المجنحة والضرورة الكونية، اعترافاً منه باستحالة تقديم الدليل المنطقيّ عليه.

و ـ الدولة المثلى

يرسم أفلاطون في كتاب السياسة Politeia أو الجمهورية Res Publica، كما دعيت منذ عهد شيشرون، مخططاً لنظام سياسيّ واجتماعي متكامل يحدّد وظائف الفئات التي تتركب منها الدولة والعلاقات السليمة بينها. لذا كانت «الجمهورية»، كما يقول أحد الثقات، «أوّل محاولة منظّمة قام بها مؤلف ما لوصف هذا المثال (أو المخطط)، لاكحكم لا أساس له بل كإطار ممكن بوسع الطبيعة البشرية، بحكم متطلباتها التي لا تتغير، أن تجد الرفاهية والسعادة في كنفه. ودون هدف كهذا الهدف، لا بدّ أن تبقى السياسة عملية عشوائية لا غاية وراءها، أو رامية، كما يحدث غالباً، إلى أهداف زائفة لا قيمة لها»[1].

يبدأ الحوار الفلسفي الذي تتألف منه «الجمهورية» في منزل كيفالوس Cephalus رجل الأعمال المتقاعد في البيراوس Piraeus ميناء أثينا، حيث يحيط بسقراط، بالإضافة إلى أخوَي أفلاطون غلوكون وأديمنتوس، بوليمارخوس Polemarchus، وَلَد كيفالوس، وليزياس Lysias ويوثيديموس Euthydemus وثراسيماخوس الخلقدوني، أحد كبار سفاسطة عصره[2]. ومحور الحوار مسألة العدالة (أو السلوك السويّ)[3] التي يعرّفها كيفالوس بالأمانة أو الصدق في المعاملات التجارية، وابنه بوليمارخوس بردّ الحقوق والودائع إلى أصحابها، سواء كانوا أصدقاء أو أعداء، أي الإحسان إلى الأصدقاء، وإيذاء الأعداء، كما يقول. فيلفت سقراط نظر الابن إلى التناقضات الكامنة في هذا التعريف، وهي أن المرء قد يخطىء في معرفة العدوّ من الصديق، أو في تدبُّر ظروف ردّ الودائع

---

(١) F. M. Cornford, The Republic of Plato; p. 1.

(٢) راجع أعلاه.

(٣) تتصل لفظة العدالة باليونانية dikaiosyne اشتقاقاً بلفظة السلوك السويّ dike أو الحكم.

إلى أصحابها، كما يحدث عندما نستعير سلاحاً جارحاً من رجل عاقل لا يلبث أن يصاب بالجنون، فيصبح ردّ سلاحه إليه خطأً لا محالة.

أما ثراسيماخوس فيحدّد العدالة بقوله إنها عبارة عن حق الأقوى. ويعني بالأقوى الطبقة الحاكمة، مما يحفز سقراط على تنبيهه هنا أيضاً إلى الإشكالات المنطقية التي ينطوي عليها هذا التحديد. فالحكام قد يخطئون كذلك في أحكامهم، أي في اختيار السبل الآيلة إلى مصلحتهم أو حقهم، وعندها تنقلب العدالة إلى نقيضها، وتصبح مدعاةً لإلحاق الضرر بالطبقة الحاكمة. وعندما يعدّل ثراسيماخوس تعريفه للعدالة بقوله إنّ الحاكم حين يتصرّف كحاكم أصيل لا يخطىء في تقرير ما تقضي به مصلحته أو فرضه على المحكومين، تماماً كالطبيب أو الرياضيّ، الذي لا يخطىء من حيث هو طبيب أو رياضيّ في معالجة المريض أو حلّ المعادلات الرياضية، ينقضّ عليه سقراط ويرغمه على التسليم قياساً على فنّ الطب أو علم الرياضيات وسواهما من الفنون أو العلوم. إن من شأن صاحب أي فنّ أو علم منها أن يهدف إلى مصلحة ما أوكل إليه لا إلى مصلحته هو. فالطبيب الحقّ يهدف إلى مصلحة المريض والربّان إلى مصلحة ملاّحي السفينة والسائس إلى مصلحة الفرس وهكذا. وعلى هذه الشواهد يقاس فن الحكم. «فما من حاكم، من حيث هو يتصرف كحاكم، يتوخّى أو يأمر بما يخدم مصلحته، بل كل ما يقوله أو يفعله، وينبغي أن يقوله أو يفعله، إنما هو من أجل ما هو خير أو مناسب للكائن الذي يمارس فنّه من أجله» (الجمهورية، ٣٤٢)، وحتى حين يتلقّى الطبيب أو الربّان أو السائس أجره، فهو لا يتلقّاه من حيث هو طبيب أو ربّان أو سائس، بل من حيث اشتراكه في خاصّية أخرى، هي حاجته إلى كسب الأجر.

ويقود البحث في العدالة واستعصاء اقتناصها سقراط إلى اقتراح عمليّ من شأنه أن يساعد على حلّ الإشكال، وهو التحوّل عن الإطار الفردي المصغّر إلى الإطار الاجتماعي المكبّر للعدالة وموضوعها. «تصوّر»، كما يقول، «رجلاً ضعيف البصر طُلب إليه أن يقرأ نقشاً مكتوباً بأحرف صغيرة عن بُعد. فلا بدّ أن يعدّها نعمة إلّهية إذا نبّهه أحدهم إلى وجود هذا النقش وقد كتب بأحرف أكبر. فهو يستطيع عندها قراءة النقش بالأحرف الكبيرة أولاً، ثم التحقق من أنه لا يختلف عن النقش المكتوب بالأحرف الصغيرة» (الجمهوريّة، ٣٦٨). ولمّا

كانت العدالة صفة تسند إلى المجتمع، كما تسند إلى الفرد، فمن شأن هذا الاقتراح أن يساعد المتعقّب للعدالة على إدراك فحواها في الدولة أوّلاً، ثم في الفرد. على هذا الأساس، يأخذ أفلاطون في بناء دولة خيالية تتّصف بمقوّمات الدولة المثالية، فيستحيل والحالة هذه، كما يقول، أن تخلو عند اكتمال بنائها من صفات العدالة والعفّة والشجاعة والحكمة، التي هي عنوان الحياة المثالية الفاضلة، سواء على الصعيد الاجتماعي أو الفردي.

ويرتبط نشوء الدولة عند أفلاطون بواقع اجتماعي واقتصادي هامّ، وهو أن الفرد غير مكتفٍ بذاته، فلا بد له من التعاون مع أقرانه لقضاء حاجاته الضرورية من مأكل ومأوى وملبس وسواها. فاقتضى أن تتألف الدولة أصلاً مما لا يقلّ عن أربعة أو خمسة أشخاص يتبادلون منتجاتهم على سبيل المقايضة[1]. ولما كان البشر يختلفون بالطبع كان كل منهم مؤهلاً لإتقان صنعة دون أخرى، فلزم عن ذلك ضرورة التخصص الذي يفضي إلى مزيد من الإنتاج والإتقان. وبالإضافة إلى طبقة العمّال أو الحرفيّين التي يدخل فيها الرعاة والمزارعون والبنّاؤون والنسّاجون، لا بدّ من طبقة التجار الذين يتولّون أمر تسويق منتجات الطبقة الأولى، فكان المجتمع البدائي الذي يشير إليه أفلاطون مؤلّفاً من طبقتين: المنتجين والتجار.

إلا أن من طبيعة الأشياء أن لا يكتفي سكان الدولة البدائية بضروريّات الحياة، فلا بد أن يطمحوا إلى اقتناء الكماليّات أيضاً، فتأخذ الدولة في التضخّم ولا تلبث أن تلجأ إلى الحرب كذريعة للحصول على المزيد من المساحة أو الثروة. ولكي تدرأ هجمات الدول المجاورة، فلا بد لها من طبقة جديدة من الحرّاس الذين يقتصر دورهم على إتقان فنّ الحرب[2]. ومن شأن هؤلاء الحرّاس أن يتصفوا بالخشونة في مواجهة الأعداء وبالنعومة في مواجهة الأصدقاء، فكانوا يشبهون الكلب الأليف الذي يميز بين العدو والصديق ويتصف، كما يقول أفلاطون، بخصلة فلسفية[3].

(١) الجمهورية، الكتاب الثاني، ٣٦٩.
(٢) الجمهورية، الكتاب الثاني، ٣٧٣ الخ.
(٣) الجمهورية، الكتاب الثاني، ٣٧٦.

هنا يبسط أفلاطون منهاجاً تربويًا خاصًا بالحرّاس، عليه تقوم آخر الأمر الدولة المثالية التي كان يهدف إلى إقامتها. يبدأ هذا المنهاج بين سن الثامنة عشرة والعشرين بدراسة الشعر الذي كان بالفعل جزءاً من البرنامج التربوي الشائع في أيّامه. ويميّز أفلاطون بالنسبة إلى الأساطير التي تحفل بها الأشعار القديمة، لا سيما قصائد هزيود وهوميروس، بين الأصيل والزائف، رافضاً بالجملة تلك التي كانت تسند إلى الآلهة والأبطال صفات كاذبة، كما يرسم الفنان صورة تختلف كليًّا عن الموضوع الذي يريد أن يرسمه[١]. ومن أفظع هذه الأساطير تلك التي تنسب إلى كرونوس شقّ أبيه أورانوس (السماء) عن غيّا (الأرض) وتشويهه له وانتقام زوس بدوره من أبيه كرونوس. فقد باتت هذه الأساطير ذرائع فيما بعد للإساءة إلى الأبوين عند البشر. ومن تلك الأساطير أيضاً تلك التي تسند إلى الآلهة المسؤولية عن كلّ ما يحدث في العالم، من خير وشرّ، كما يقول هوميروس. فذلك يتناقض مع طبيعة الآلهة الخيّرة فوجب على المربّي في الدولة المثالية أن لا يصف الطبيعة الإلّهية، إلا على حقيقتها، وأن يسند إلى الآلهة صنع الخير وحسب. أما الشرّ، فعليه أن يبحث عن صانع آخر له[٢].

ومن المآخذ الأخرى على الميثولوجيا اليونانية القديمة نسبتها إلى الآلهة الطاقة على تلبّس الأشكال المختلفة بحيث تتغير على غرار السَّحَرة من شكل إلى آخر، وهو أبعد ما يكون عن صفات الكمال التي تتصف بها الآلهة حتماً. ومن هذه المآخذ أيضاً الكلام على العالم الآخر Hades على وجه يبعث على الرعب والتخاذل في الحرب، حتّى إن طيف آخيل البطل يصيح في الأوديسة لهوميروس: «لكم تمنيتُ أن أكون على سطح الأرض خادماً مأجوراً في بيت رجل آخر، لا يملك أرضاً، ولا أملك إلا الكفاف، عوضاً عن أن أكون ملكاً على جميع الأموات» (الأوديسة ١١، ٤٨٩).

وبعد النقد الثاقب لجميع جوانب الشعر الميثولوجي والأدب القديم من حيث إساءته إلى التربية الخُلقية والسياسية الفاضلة، ينتقل أفلاطون إلى الجانب

(١) الجمهورية، ٣٧٧.

(٢) الجمهورية، ٣٧٨ وما يلي.

الإيجابي من منهاجه التربوي. فيبدأ بالتربية المدنية، وأساسها البساطة والخشونة، وتحاشي الترفّه والترهل، والتخلّق بالشجاعة والعفّة، وهي خصال لا تستند إلى العناية بالجسم وحسب بل والعقل أيضاً. ذلك أن النفس تنطوي على عنصرين: القوة الغضبية thymus والقوة الفلسفية، فوجب العناية بهما معاً من خلال التريّض gymnastiky والموسيقى musiky التي تعدّل من خشونة الطبع أو نزوات الغضب.

في المرحلة الثانية من البرنامج التربوي، وبعد انتخاب تلك الفئة من الحرّاس المؤهّلة للحكم، تبدأ في سنّ العشرين دراسة الرياضيّات وهي «علم يوقظ بصورة طبيعية القدرة على التفكير»[1] ويُبعدنا عن عالم الحسّيات في اتجاه عالم العقليّات، وفروعها الحساب أوعلم العدد، والهندسة بشقّيها أي المسطّحة والمجسّمة. ويصف أفلاطون الهندسة في هذا المقام بأنها «معرفة الموجودات الأزلية» أي المُثُل، ويليهما علم الفلك وعلم الألحان الذي كان الفيثاغوريّون يعتبرونه جزءاً من علم الفلك.

وتنتهي هذه المرحلة التي تدوم عشر سنوات في سن الثلاثين بدراسة علم الجدل (الديالكتيك) على مدى خمس سنوات، يليها في سن الخامسة والثلاثين فترة من الممارسة العملية للشؤون العامّة تستغرق خمس عشرة سنة. ويمثّل علم الجدل ذروة برنامج أفلاطون التربوي بل ذروة المعارف كلّها والسبيل إلى مشاهدة العالم العقلي. «هنا يتمّ الوصول إلى ذروة العالم العقلي»، كما يقول، «عن طريق المناقشة الفلسفية من قِبَل كل من يصبو، بفضل الدليل العقلي ودون سند من الحواسّ إلى بلوغ الحقيقة الجوهرية والمثابرة حتى يقبض بقوّة الفكر على ماهيّة الخير بحدّ ذاته»[2].

ويشبّه أفلاطون مشاهدة الخير المحض بمشاهدة السجين في الكهف للشمس على أثر خروجه من الكهف الذي أشرنا إليه أعلاه.

ومن خصائص الجدل الذي يصفه أيضاً بالمرحلة الأخيرة في عملية الترقّي من التخيّل إلى الاعتقاد ثم الاستدلال[3] (أي مرحلة الحدس المباشر) أنه

---

(١) الجمهورية، الكتاب السابع، ٥٢٢.

(٢) الجمهورية، الكتاب السابع، ٥٣١.

(٣) كما جاء في مثال الخطّين المتقاطعين، ص ٨٠ أعلاه.

يهدف إلى تقديم دليل عقلي logos على ماهيّة جميع الأشياء، ولا سيّما الخير، «ويميّزه عن سائر المُثل، ويتصدى لكل الانتقادات، عاقداً العزم على الفحص عن صحة كل خطوة بمقياس الحقيقة والواقع، لا بمقياس الظواهر والآراء الباطلة»[1]. وإلّا لم يصِب الخير ذاته بل أحد مظاهره الخدّاعة، ولم يكن مؤهلاً للاضطلاع بالسلطة التي أعدّ الحرّاس لها على مدى دراسة برنامجهم التربوي المضني.

وكما يلاحَظ، يتوقف نجاح الدولة المثلى عند أفلاطون قبل كل شيء على طريقة إعداد الحكام وتحديد دورهم في إدارة شؤونها بحسب الرؤيا العقلية التي بلغوها في نهاية البرنامج التربوي الذي فصّلناه أعلاه، وأخيراً صلتهم بالطبقات الأخرى التي يتألّف منها المجتمع. ويحدّد في الكتاب الرابع هذه الطبقات، وهي ثلاث أي الحكّام والحرّاس والعمّال على أساس «أسطورة» المعادن الثلاثة التي يتوجب الترويج لها بين الحكام والمحكومين على السواء، وحاصلها أن جميع أبناء الدولة انبثقوا عن أمّهم الأرض، فكانوا والحالة هذه أخوة، إلا أن «الإله الذي صنعهم» مزج الذهب في تركيب الطبقة الحاكمة والفضة في تركيب الحرّاس والحديد أو النحاس في تركيب العمّال والحرفيّين، فبات عليهم أن يلتزموا بانتمائهم الطبقي، إلّا في تلك الأحوال التي يتبيّن فيها أن أحد أبناء الطبقة الدنيا قد دخل في تركيبه لدى الولادة الفضة أو الذهب فوجبت ترقيته، أو أن ابن طبقة عليا دخل في تركيبه الحديد أو النحاس فوجبت تدنيته.

أما نمط الحياة التي يتوجب على الحكّام أن يحيوها فهو التقشف التام والتجرّد المطلق لخدمة المجموع، لا لخدمة مآربهم وشهواتهم الخاصّة. وهذا التقشف يقضي بالعزوف عن الملكية الخاصة بجميع أشكالها، لا في مجال الثروة أو الممتلكات المادّية وحسب، بل وفي مجال الأسرة والزواج والإنجاب أيضاً.

ففي هذا المجال يبدأ أفلاطون بتقرير المساواة التامة على صعيد الحراس والحكام بين المرأة والرجل، فعلى النساء، كما يقول، أن يضطلعن بدورهنّ

---

(١) الجمهورية، الكتاب السابع، ٥٣٤.

الكامل في ميادين التربية والعناية بالأولاد وحماية سواهن من المواطنين، في الحرب أو السلم[1].

ثم يقرر على هذا الأساس ذاته أنه لا يجوز لأي رجل أن يستأثر بأي امرأة أو أن يعرف الولد أبويه، أو الأبوان ابنهما، داعياً إلى نبذ ملكية العائلة الخاصّة على غرار ملكية الثروة الخاصّة. ويترك للحكام تحديد مناسبات التزاوج بين خيرة الرجال والنساء، بغية إنجاب خيرة الأولاد، فضلاً عن تحديد أعدادهم بحيث يبقى عدد المواطنين ثابتاً[2]. أما سني الإنجاب فيحددها بعشرين سنة للنساء وثلاثين للرجال، أي بين العشرين والأربعين بالنسبة لهنّ وبين الخامسة والعشرين والخامسة والخمسين بالنسبة لهم. ويترك أمر العناية بالأولاد الأصحاء إلى موظفين تعيّنهم الدولة، أما غير الأصحّاء فيكتفي أفلاطون بالقول إنه «يجب إخفاؤهم بطريقة مناسبة، ينبغي أن تبقى سرّاً»[3]. وهو يبيح التزاوج أو المعاشرة الحرّة بين الرجال والنساء خارج حدود السنّ هذه، وخارج أواصر القربى، على شرط أن لا ينجم عن ذلك مواليد جدد. وهو يشرح أن الهدف الرئيسي من شيوعية النساء والأولاد وحظر الملكية الخاصّة في كل الميادين الحرص على وحدة المجتمع التامّة، بحيث يتصرف أبناؤه كما لو كانوا أسرة واحدة، لا فرق عندهم بين حاكم أو محكوم، أخ أو أخت، أب أو أم، وعلى غرار أعضاء الجسد الواحد، يشارك كل منهم في الأفراح والأتراح، «بحيث ينجم عن تلك الوحدة أعظم الخيرات التي تستطيع الدولة أن تنعم بها»[4]. والنتيجة أن جمهوريتنا، كما يقول، تدين للمشاركة في النساء والأولاد من جهة، وفي ...وة أو الممتلكات الخاصة من جهة ثانية، بأعظم الخيرات أو النعم.

مثل هذه الدولة التي استوفت جميع الشروط التي وصفناها على أساس الوحدة والمشاركة بين جميع أبنائها في العمل الدائب على خدمة خير المجموع، لا بدّ أن تتصف بالعدالة التي بدأ الحوار في الجمهورية بالبحث عنها.

---

(١) الجمهورية، الكتاب الخامس، ٤٦٦ ب.

(٢) أي حوالى ٥٠٤٠ مواطناً حرّاً كما حدّده في النواميس (٥، ٧٣٧)، فإذا أضفنا إليهم النساء والأولاد والعبيد كان المجموع حوالى ٥٠,٠٠٠، عدا الغرباء metics.

(٣) الجمهورية، ٤٦٠ ج، أي أنه يتوقف دون اقتراح وأدهم، كما كان يفعل الإسبارطيّون.

(٤) الجمهورية، ٤٦٤ أ، والنواميس، ٧٣٩.

ذلك أن «دولتنا» كما يقول، «ولمّا كانت قد أنشئت وبنيت على أسس صحيحة، فلا بدّ أن تكون فاضلة بكل ما للكلمة من معنى»[1]، فكانت والحالة هذه متّصفة بصفات الحكمة والشجاعة والعفّة والعدالة. وتعني الحكمة التي تتّصف بها الطبقة الحاكمة، نوعاً من المعرفة التي لا تُعنى بالمصلحة الخاصّة بل بأفضل أنماط التصرّف في إدارة الدولة بصورة عامة، سواء في العلاقات الداخلية أو الخارجية[2]. وتعني الشجاعة التي تتصف بها طبقة الحرّاس القدرة على المحافظة دوماً، ووفقاً لمؤسساتها، على المعرفة الصحيحة لما ينبغي وما لا ينبغي أن يخافه المرء. أما العفّة التي تتصف بها جميع الطبقات، الحاكمة والمحكومة على السواء، فهي ضرب من الانسجام بين جميع العناصر التي تتألّف منها الدولة ولا تقتصر على طبقة دون أخرى شيمةَ الحكمة والشجاعة الآنفتَي الذكر[3]. كذلك العدالة ليست فضيلة خاصة تسند إلى أحد أجزاء الدولة الثلاثة، بل هي صفة تسند إلى الدولة بوجه عام «من حيث يؤدّي كل جزء من أجزائها المهمّة التي أعدّته الطبيعة لأدائها»، دون أن يتدخل في شؤون من عداه. وعند أفلاطون أن أعظم كارثة يمكن أن تصيب الدولة هي أن يطمح امرؤ أعدّته الطبيعة ليكون تاجراً أو حرفيًّا إلى تولي مهام الحرّاس أو الحكام، وذلك من جرّاء امتياز عرضي كالثروة أو القوّة الجسدية، وهو مع ذلك غير مؤهل لها. وذلك جوهر الظلم أو الفساد عنده.

وعلى غرار الدولة، يتصف الفرد بهذه الصفات أو الفضائل الأربع، فالنفس تتألف أيضاً من أجزاء ثلاثة هي القوة الناطقة والقوة الشهوانية تتوسّطها قوّة الغضب thymus، التي من شأنها بصورة عامة الانحياز إلى جانب القوة الناطقة لدى التجاذب بين القوّتين المتعارضتين المذكورتين. ونحن ندعو الفرد حكيماً بمقدار ما يحكم الجزءُ الناطق فيه بمؤازرة الجزء الغضبي الجزءَ الشهواني، وشجاعاً بمقدار ما يأتمر بأوامر الجزء الناطق في باب ما ينبغي أو لا ينبغي أن يخافه، على الرغم من الآلام أو الملذّات التي قد تثنيه عن ذلك،

---

(١) الجمهورية، ٤٢٧.

(٢) الجمهورية، ٤٣١.

(٣) الجمهورية، ٤٣٩.

وعفيفاً بمقدار الانسجام بين القوى الثلاث تلك، بحيث لا يقوم صراع داخليّ بينها فيه.

ويذهب أفلاطون إلى أن التناظر بين الدولة والفرد تامّ فيما يخصّ الفضائل الأربع ولا سيّما العدالة. فالعدالة بالنسبة إلى الفرد شكل من أشكال الحكم تسيطر فيه القوّة العليا على القوة الدنيا ومع ذلك «فالعدالة ليست بالفعل مسألة سلوك خارجيّ، بل صفة من صفات النفس الباطنة تقوم على الاقتصار على كل ما هو من اختصاص المرء بأدقّ المعاني. فالرجل العادل لا يسمح لأيّ من أجزاء نفسه الثلاثة أن يغتصب مهامّ الأجزاء الأخرى، بل هو يرتب شؤون منزله، ويحقق من خلال السيطرة والانضباط الذاتيّين السلام الداخلي والتناغم بين الأجزاء الثلاثة، كما لو كانت ألحاناً في مرتبة موسيقية»[1].

ز ـ انهيار الدولة المثلى

بعد أن يرسم أفلاطون في الجمهورية مخطّط الدولة الفاضلة والعادلة يتطرّق إلى أشكال الحكم الأخرى وهي أربعة: التيمقراطية والأوليغاركية والديمقراطية والدكتاتورية. ولا يكتفي في هذا المجال بإبراز الخصائص التي تميّز كلّاً منها عن الأخرى، ولا سيما عن الدولة المثالية، بل يتناول العوامل التي تفضي آخر الأمر إلى انحلال تلك الدولة وتحوّلها شيئاً فشيئاً من دولة متوازنة يسود فيها العدل والشجاعة والعفّة والحكمة إلى دولة تطغى فيها إحدى هذه الصفات على الأخرى. ويبدأ الانحلال على مستوى طبقة الحكام حين يدبّ الخلاف بين أفرادها، وفقاً لقانون طبيعي يقضي بالانهيار المحتوم في جميع أرجاء الكون، ويتجلى بالنسبة إلى الدولة في الفساد الذي يلحق بإنجاب أبناء الطبقة الحاكمة، «عندما يزاوج الحكام خطأً بين النساء والرجال خارج الموسم المناسب فلا يتصف مواليدهم بالموهبة أو حسن الطالع»[2]. وهكذا يذرّ قرن الفتنة وتنقلب المقاييس ويسمح الحكّام بالملكية الخاصة ويستعبدون الطبقات الدنيا ويستأثرون بالحكم العسكري وتصبح الحرب شغلهم الشاغل.

ويعقب هذا الشكل التيمقراطي أو العسكري الشكل الأوليغاركي الذي

---

(١) الجمهورية، ٤٤٣.

(٢) الجمهورية، ٥٤٦.

يتهالك فيه الحكام على جمع الثروات وطلب الملذات. وتنقسم الدولة عندها إلى دولتين: دولة الأغنياء ودولة الفقراء وتتآمر كل منهما على الأخرى. ثم يعقب هذا الشكل الديمقراطية التي تنشأ عندما يستشري التهالك على المكاسب الماديّة والإسراف في إنفاق الأموال وطلب الملذات ويحتكر الأغنياء موارد الرزق ويستأثرون بها، فلا يلبث الفقراء الذين يشكّلون الأكثرية الغالبة في الدولة أن يثوروا عليهم ويستولوا على السلطة، بمؤازرة عناصر خارجية.

وتتّصف الديمقراطية بالتعلق المفرط بالحرّية والمساواة مما يؤدي آخر الأمر إلى الفوضى والاستبداد. ذلك أن المنافسة والاقتتال الناجمَين عن الحرية المفرطة يؤولان آخر الأمر إلى قيام زعيم شعبي يلتفّ حوله الأنصار ويطفىء نار الفتنة بالقوة، فتؤول الحرية بصورة طبيعية إلى نقيضها أي الاستبداد.

ومن خصائص النظام الاستبدادي أن الحاكم لا يستطيع توطيد حكمه إلا باللجوء إلى حرس خاص واستيفاء الضرائب الباهظة والفتك بمعارضيه، والاستعانة بالمرتزقة الأجانب لقمع مواطنيه، وإنفاق موارد الدولة في سبيل بلوغ مآربه ومآرب معاونيه. وأهم آفاته أن الزعيم الشعبي الذي التف حوله الشعب ليصون حريته، لا يلبث أن ينقلب إلى طاغية، فيكون حال الناس «كمن فرّ من الدخان ليقع في النار، واستعاض عن خدمة الرجال الأحرار بطغيان العبيد. وتلك الحرية التي لم يكن لها حدود لا تلبث أن تتزيّا بزيّ أفظع أشكال العبودية وأمرّها، حيث العبد قد استحال إلى سيّد»[1].

٣ ـ أرسطوطاليس (٣٨٤ ق. م. ـ ٣٢٢ ق. م.)

أ ـ سيرته وآثاره

ولد أرسطوطاليس Aristoteles في أسطاجير Stagira من مدن تراقيا في شمال اليونان سنة ٣٨٤ ق. م. وكان أبوه نيقوماخس Nicomachus طبيب أمينتياس الثاني ملك مقدونيا وجدّ الإسكندر، فكان طبيعيًّا أن يقضي جزءاً من سنيّ فتوّته في البلاط المقدوني ببيلّا Pella، ويتمرّس بشيء من مهنة أبيه. ولما بلغ الثامنة عشرة انتقل إلى أثينا والتحق بأكاديميا أفلاطون حيث بقي على صلة

---

(١) الجمهورية، ٥٦٩.

وثيقة به طيلة عشرين سنة. ولما توفّي أفلاطون سنة ٣٤٧ ق. م. عهد برئاسة الأكاديميا لابن أخته سبوسيبوس Speusippus، ممّا حمل أرسطو على مغادرة أثينا والوفود على آسوس Assos تلبية لدعوة حاكمها هرمياس Hermeias أحد زملائه في الأكاديميا، فأقام فيها ثلاث سنوات وتزوّج بيثياس Pythias ابنة هرمياس بالتبنّي، فأنجبت له فتاة دعاها بيثياس أيضاً. ولما توفيت اتّخذ له خليلة من أسطاجيرا تدعى هربيليس Herpyllis أنجبت له ابناً دعاه نيقوماخس Nicomachus، وإليه ينسب كتاب الأخلاق النيقوماخية.

وحوالى سنة ٣٤٣ ق. م. أرسل فيليب المقدوني في طلبه ليتولّى تعليم ابنه الإسكندر وهو في سنّ الثالثة عشرة آنذاك. ولما توفي فيليب حوالى سنة ٣٣٥ ق. م. رحل أرسطو عن بيلّا وعاد إلى أثينا حيث أسّس مدرسته الخاصّة التي عرفت باللوقيون Lyceum والتي كان يحاضر فيها في المواضيع الفلسفية الخاصّة كالمنطق والطبيعيات والإلّهيّات عند الصباح، وفي المواضيع الجمهورية أو العامّة كالسياسة والبلاغة عند العصر، لذا قسمت مؤلفاته إلى سماعية أو خاصّة، وجمهورية أو عامّة. ويرقى إلى هذه الحقبة التي رئس فيها أرسطو اللوقيون تأليف مجموعة «المقالات» الضخمة التي تنطوي عليها فلسفته والتي تميّزت بطابع علمي خالص، لا سيّما إذا قيست بمؤلفات أستاذه أفلاطون. ولما توفي الإسكندر سنة ٣٢٣ ق. م. رحل أرسطو عن أثينا خوفاً من نقمة الأثينيين الذين لفّقوا ضدّه تهمة كفر تشبه التهمة التي كانوا قد لفّقوها ضد أنكساغورس وسقراط، فأقام في خلقيس مسقط رأس أمّه، لكي لا يتيح للأثينيّين، كما قال، فرصة الإساءة إلى الفلسفة مرتين، أي كما أساؤوا إليها أوّل مرة في إعدامهم لسقراط. وتوفي في العام التالي، أي سنة ٣٢٢ ق. م. عن ثلاثة وستّين عاماً.

وتقسم آثار أرسطو إلى قسمين مختلفي الطابع والأسلوب، المحاورات أو المواعظ، والمباحث أو المقالات. ويرقى تأليف القسم الأوّل إلى فترة إقامته في الأكاديميا، لذا كانت تعكس أثر أفلاطون في الأسلوب والمحتوى، وحتى عناوين بعضها شبيه بعناوين بعض محاورات أفلاطون. وقد ضاعت جميعاً، باستثناء شذرات وردت في المصادر اليونانية والعربية القديمة.

وهاك لائحة بها:

الحثّ على الفلسفة (أو بروتربتيكوس Protrepticus)
في الخطابة (أو غريلوس Grylus)
في النفس (أو يوديموس Eudemus)
في الفلسفة
الإسكندر(أو في المستعمرات)
في الملكية
في العدالة
في الشعراء
في الثروة
في الصلاة
في حسن النسب
في التربية
في اللذّة
في العشق
نيرنثوس Nerinthus
السياسي
السوفسطائي
المائدة Symposium
مينكسينوس Menexenus

أمّا القسم الثاني فينطوي على جوهر فلسفة أرسطو لا سيما بعد أن تحرّر من تأثير أستاذه أفلاطون. والمباحث تتصف بخصائص لم تتصف بها مؤلفات أيّ من سابقيه، ففي كل مقالة يحصر أرسطو البحث في موضوع واحد يستهله بعرض آراء القدماء ويناقشها، قبل أن يأخذ في عرض مذهبه الخاص. وقد تناول فيها جميع المواضيع الكونية والأخلاقية والسياسية المعروفة في عصره، بالإضافة إلى قواعد علم جديد اقترن باسمه منذ أقدم العصور هو المنطق. ويمكن قسمة المباحث إلى ستة أقسام فرعية:

١ ـ المنطقيات التي تشمل: المقولات (تاطيفورياس)، العبارة (باري هرمنياس)، التحليلات الأولى (أنالوطيقا الأولى أو القياس)،التحليلات الثانية (أنالوطيقا

الأواخر أو البرهان)، المغالطة (سوفسطيقا)، الجدل (طوبيقا)[1].

٢ ـ الطبيعيات التي تشمل:

أ ـ مبادىء الفلسفة الطبيعية:

مقالة الطبيعة أو السماع الطبيعي

في الكون والفساد

كتاب السماء

الآثار العلوية Meteorologica

ب ـ علم النفس:

في النفس

الحسّ والمحسوس

في الذِّكر والتذكّر

في النوم

في الأحلام

في تعبير الرؤيا

في طول العمر وقصره

في الحياة والموت

في التنفس

٣ ـ البيولوجيا التي تشمل:

كتاب الحيوان

في أجزاء الحيوان

في حركة الحيوان

في نشوء الحيوان

٤ ـ الإلّهيات وتقتصر على كتاب ما بعد الطبيعة Metaphysica

٥ ـ الأخلاق والسياسة التي تشمل:

الأخلاق النيقوماخية

الأخلاق اليوديمية

---

(١) نورد عناوين هذه الكتب كما جاءت في المصادر العربية معرّبة أومترجمة.

كتاب الأخلاق الكبير
كتاب السياسة
دستور أثينا (حلقة من ١٥٨ دستوراً جمعها أرسطو ولم تصلنا).

٦ ـ الخطابة والشعر
في الشعر
في الخطابة

وقد نُسب إلى أرسطو عدد كبير من المؤلّفات المنحولة في المصادر اليونانية والعربية، منها كتاب النبات (وهو لنيقولاوس الدمشقي)، كتاب المعادن، كتاب سرّ الأسرار (أو كتاب السياسة في تدبير الرئاسة)، آثولوجيا (أو كتاب الربوبية)، وكتاب العلل، وهما لأفلوطين وبرقلس.

ب ـ المنطق ومشكلة المعرفة

لم يستحدث أرسطو النظر في مشكلة المعرفة التي يبدو أن بروطاغوراس كان أوّل من طرحها بصورة جدّية فردَّ جميع المعارف، كما رأينا إلى المعرفة الحسّية، ونفى مفهوم اليقين القاطع، مما حمل سقراط وأفلاطون على التصدي له بالنقد. وقد تجرّد أرسطو لهذا النقد بدوره في كتاب التحليلات الثانية، وما بعد الطبيعة (الكتاب الرابع) فردّ على نفاة المعرفة العلمية أو اليقينية من عدّة وجوه، أهمها:

أ ـ أن جميع المعارف تبنى على مبادىء أولى لا مجال للشك فيها، فكانت بديهية لا تحتاج إلى برهان. ومن طلب البرهنة على كل شيء كما يقول، فهو جاهل لا يفقه معنى البرهان الذي لا بد أن يستند إلى أوائل أو مبادىء صادقة وإلاّ مرّ الأمر إلى ما لا نهاية. وأهم هذه المبادىء وأسبقها مبدأ اللاتناقض الذي ينص على «أنه يستحيل أن تُنسب الخاصية ذاتها إلى الموضوع ذاته في الوقت ذاته وعلى الوجه ذاته»[1].

ب ـ يمكن التدليل بالأسلوب السلبي على أن من ينكر جميع المعارف لا يدري ما يقول. فليتفوّه هذا المنكِر بشيء ما ذي دلالة، وعندها يقرّ أن البرهان ممكن بالنسبة إليه إذا كان يفقه ما يقول، «لأن من ينكر العقل بمثابة من

(١) ما بعد الطبيعة، الكتاب الرابع، ١٠٠٥ ب وما يلي.

يصغي إلى العقل». أما إذا لم يستطع أن يتفوّه بشيء، فلا فائدة من الدخول معه في نقاش، «ما دام منذ البدء لا يمتاز عن النبات»[1].

ج - إذا صحّ أن مثبت قضيّة ما ومنكرها سواء، فما فائدة الحكم بصحة الشيء أو فساده؟ وبديهي أن مثل هذا المثبت المنكر لا يعني ما يقول بالفعل. «فلماذا يتوجّه المرء إلى ميغارا ولا يبقى في منزله، عندما يقرّر التوجّه إليها؟ ولماذا لا يتجه إلى بئر أو هوّة ما إذا اتفق وجودهما في طريقه»؟[2]. ولمّا كان المرء يتجنّب ذلك عمليًّا، فمن البديهي أنه لا يعتقد أن الوقوع في البئر أو الهوّة أمر مستحبّ وغير مستحبّ في الوقت ذاته، فهو يعترف إذن أن بين الأشياء ما هو حسن وما هو غير حسن وأن بين الرجل واللارجل فرقاً ما، فكان يقرّر في جميع هذه الأحوال أحكاماً قاطعة، وذلك في المسائل التي تنطوي على اختيار خُلقي خاصّ.

د - يبني بروطاغوراس وأصحابه إنكار المعرفة القطعية على مقدّمات مستمدّة من مذهب هراقليطس في الصيرورة. ولمّا كانت الحواس أصل المعارف عندهم، وهي تشهد على أن الشيء يتغير من حال إلى حال باستمرار، فقد نفوا المعرفة الثابتة. ولكن يلاحظ، كما يقول أرسطو، أن مبدأ الصيرورة صحيح، ولكن يخطىء السفاسطة حين يزعمون أن الشيء يتغير حين يتغير أو يتحوّل بأكمله، بينما الواقع «أن الشيء عندما يتلاشى (وهو معنى الصيرورة) فلا بد أن يوجد شيء ما ثابتٌ بالفعل، وعندما يحدث، فلا بد أن يوجد شيء يحدث عنه ويتولد بسببه، ولا يمر الأمر هنا إلى ما لانهاية»[3]، أي أن ما يتغير هو إحدى أحوال الموجود وليس الموجود بأسره، وإلا لم يكن للتغير معنى قط.

هـ - وأخيراً يخطىء السفاسطة حين ينكرون المعارف على أساس خداع الحواس. فمع أن الحواس تخدعنا ولا شك، إلا أن الحاسّة الخاصة، كالباصرة مثلاً، لا تخدعنا في باب موضوعها الخاص، أي اللون. والحق

---

(1) المرجع السابق، ١٠٠٦ أ ١٥.
(2) المرجع السابق، ١٠٠٨ ب ١٥.
(3) المرجع السابق، ١٠١٠ أ ٢٠.

أننا إذا أخطأنا في تبيّن لون ما لم يكن لنا مناص إذا أردنا التحقق من صحّة ما نبصره من أن نعيد النظر إليه، أي أن الإبصار يصحح الإبصار دون سواه. ذلك أن «لكل حاسّة موضوعاً من نوع واحد تتبيّنه ولا تخطىء قط في تقرير ما إذا كان هذا الموضوع لوناً أو صوتاً»[1]، مع أنها قد تخطىء في تقرير مكانه وماهيته. وفحوى ذلك أن من شأن الحاسّة أن تدرك الصفات الحسّية، لا أن تحكم على الموجود، ما دام الحكم من شأن القوّة العاقلة دون الحاسّة.

لم يشكّ أرسطو إذن في أن المعرفة اليقينية ممكنة، وذلك في جميع أبواب الوجود الذي يشمل عنده المقولات العشر. ومن المقدّمات الكبرى التي يضعها في مطلع التحليلات الثانية (الكتاب الأول، ٧١ أ) أن جميع المعارف تستند آخر الأمر إلى معرفة سابقة، سواء عنينا المعارف الكلية كالرياضيات، أو الجزئية كالجدل والخطابة. «فالرياضيات وسواها من العلوم النظرية تُستفاد على هذا الشكل، وكذلك صنفا الاستدلال الجدلي، القياسيّ والاستقرائي، ذلك أن كلاً من هذين الصنفين يعتمد على معرفة سابقة، في الكشف عن معرفة جديدة، فالقياس يفترض جمهوراً يسلّم بمقدماته، والاستقراء يستخرج الكلّي الكامن في الجزئي. وحتى الإقناع الذي تتوخّاه الأقيسة الخطابية شبيه بذلك من حيث المبدأ، لأنه يعتمد على المثل (أو الشاهد)، وهو نوع من الاستقراء، أو الضمير enthymeme، وهو نوع من القياس»[2].

ويميّز أرسطو في هذا السياق بين ضربين من المعرفة السابقة، هما إدراك الموجود وإدراك فحوى اللفظ الدالّ عليه، وهو ما يمكن دعوته البعد اللغوي للمعرفة. فالطالب يجب أن يدرك معنى المثلث قبل أن يدرك أن هذا الشكل الذي يشاهده مثلّث. وعلى هذا الوجه يحلّ أرسطو الإشكال الذي طرحه أفلاطون في محاورة «مينون» وهو: كيف يمكن للعبد الأمي أن يتعلم ما لم يكن يعرفه من قبل. فالعبد عند أرسطو قد يعرف أن كل عددين مضاعفين زوجان، دون أن يعرف أن هذا المجموع زوج، قبل أن يتحقّق من الأمر بالفعل. فإذا

(١) كتاب النفس، ٢، ٤١٨ أ ١٥. وما بعد الطبيعة. الكتاب الرابع، ١٠١٠ ب ١ الخ.

(٢) قارن التحليلات الأولى (الكتاب الثاني، ٧٠ أ ١٠)، حيث يصف أرسطو الضمير بأنه استدلال مبنيّ على مقدّمات محتملة أو قرائن خارجية، فكان استقراء بمعنى ما.

تحقق من ذلك لم يشكّ في أن هذا المجموع زوج. وهكذا يتطرّق الجاهل تدريجيًا من مرحلة الجهل إلى مرحلة المعرفة[1].

ومن خصائص المعرفة العلمية أو اليقينيّة إذا قيست بالمعرفة العرضية أنها العلم بسبب الموجود على شكل ضروري. فنحن نملك ذلك الضرب من المعرفة العلمية عندما «نعلم السبب الذي يتوقف عليه أمر ما من حيث هو سببه دون أي شيء آخر، وعندما نعلم كذلك أن هذا الأمر لا يمكن أن يكون على خلاف ذلك»[2]، فكانت هذه المعرفة السببيّة ضرورية. ويدعو أرسطو هذا الضرب من المعرفة البرهان apodeixis الذي يعرّفه بقوله إنه قياس أو استدلال syllogismus منتج للمعرفة العلمية. وعلى هذا الأساس يميّز بين القياس البرهاني والقياس الجدلي والقياس الخطابي، فهي تختلف من حيث مدى ثبوت مقدماتها، فمقدمات القياس البرهاني يقينية، أو بديهية، كما مرّ، أما الجدلي فمقدماته مشهورة أو عامة غير يقينية، والخطابي مقدّماته إقناعية وحسب، يراعى فيها حال المخاطب. ويلحق بهذه الأقيسة القياس المغالطي، وهو قياس كاذب لا يفضي إلى معارف صحيحة قطّ.

ومدار المنطق هو الأقيسة الثلاثة الآنفة الذكر، ولا سيّما البرهاني منها، وعليها يدور كتاب التحليلات الأولى والثانية. وهذه الأقيسة تقوم على مقدّمات أو قضايا، إذا وضعناها لزم عنها نتائج صادقة ضرورة[3]، ومع ذلك يجب مراعاة عدّة شروط في هذا الوضع، منها أن يحتوي القياس على ثلاثة حدود أو أطراف: حدّ أكبر وحدّ أصغر وحدّ أوسط، صلة الأكبر والأصغر منها بالحدّ الأوسط بمثابة الجزء من الكل، ومنها أن تكون إحدى المقدّمات التي يتألّف منها القياس كلّية، ومنها أن تكون إحدى المقدمات موجبة، فما لم يشتمل القياس على قضية كلية وأخرى موجبة لم ينتج شيئاً. وعلى مكان الحدّ الأوسط

---

(١) غرض أفلاطون في المينون (٨٠ هـ) من طرح هذا الإشكال هو إثبات نظريته القائلة بأن المعرفة ضرب من التذكار، وأن الجاهل لا يتعلم شيئاً من خارج، بل يتذكّر ما كان كامناً في ذاته من داخل، لأن النفس كانت تلم بجميع المعارف قبل حلولها في الجسد.

(٢) التحليلات الثانية، الكتاب الأول، ٧١ ب ١٠.

(١) التحليلات الأولى، الكتاب الأول، ٢٤ ب ١٩.

من المقدّمتين يتوقف شكل القياس، فإذا كان الحاملَ في الكبرى والمحمولَ في الصغرى كان الشكل أوّلاً، وإذا كان المحمولَ في كلا المقدمتين كان ثانياً، وإذا كان الحاملَ في كليهما، كان ثالثاً. ونمثل عليها كما يلي، حيث ترمز «س» للحدّ الأوسط و«م» للمحمول و«ح» للحامل:

في الشكل الأول : س هو ح
م هو س، إذن ح هو م

في الشكل الثاني : م هو س
ح هو س، إذن ح هو م

في الشكل الثالث : س هو م
س هو ح، إذن ح هو م

أما الشكل الرابع : الذي ينسب إلى جالينوس (توفي ٢٠٠ م) فهو عكس الأول، وهاك صورته:
م هو س
س هو ح، إذن ح هو م.

قلنا إن القياس يتركّب من مقدّمات أو قضايا، وهي تراكيب أو جمل مفيدة، من شأنها أن تثبت أو تنفي أمراً ما، لذا كانت تختلف عن الجمل الأخرى التي لا تثبت ولا تنفي شيئاً، كالدعاء والأمر والاستفهام والتي يُعنى بها النحوي دون المنطقي. وهذه التراكيب التي عالجها أرسطو في كتاب العبارة تتألف من حامل ومحمول ورابطة، مثل قولنا إن سقراط هو إنسان. وعلى الرابطة يتوقف نوع القضية: أسالبة هي أم موجبة، أمّا كمّيتها فتتوقف على عدد الحامل أو الموضوع. لذا كانت عدّة القضايا أربعاً: كلية موجبة، وكلّية سالبة، وجزئية موجبة، وجزئية سالبة. وبالإضافة إلى كمية القضايا، يتطرّق أرسطو إلى كيفية إسنادها، فإذا تساوى فيها الإمكان وعدمه كانت جائزة، وإذا استحال فيها الإمكان كانت ضرورية أو ممتنعة، وإذا كان وجود موضوعها ضروريًّا كانت وجودية[1].

(١) التحليلات الأولى، الكتاب الأول، ٢٥ أ. والعبارة، ٢١ أ ٣٤ الخ.

والقضايا تتركّب بدورها من مفردات أو حدود أفرز منها أرسطو في كتاب المقولات عشرة هي: الجوهر والكم والكيف والإضافة والأين والمتى والوضع والحال والفعل والانفعال. ويمكن قسمتها إلى جوهر واحد وأعراض تسعة، ما دامت جميعها «تقال» على الجوهر أو تُحمـل عليه. ويدخل في عداد الجوهر الأنواع والأجناس، التي يدعوها أرسطو الجواهر الثواني لأنه يصحّ أن تكون موضوعاً للإسناد، خلافاً للأعراض التسعة.

ويحتلّ مفهوم الجوهر ousia عند أرسطو مكانة خاصّة لأنه عبارة عن الموجود، كما جاء في كتاب ما بعد الطبيعة (الكتاب السابع، ١٠٢٨ ب ١). وهو يعني بالموجود خلافاً لأفلاطون الموجود الجزئي أو الفرد، دون الكلّي، ويعرّفه في المقولات تعريفاً منطقيًّا أو شكليًّا بقوله: «إنه ما لايسند إلى موضوع ولا يوجد في موضوع» (المقولات ٢، أ ١٣)، أي أنه الموضوع الذي تسند إليه جميع المقولات الأخرى (أو المحمولات) إما إسناداً جوهريًّا أو إسناداً عرضيًّا. فالإنسان، في قولنا: زيد إنسان أبيض، هو المسند أو المحمول والأبيض هو الصفة العرضية التي توجد في الموضوع، وكلاهما «يقالان» على زيد الذي هو الجوهر. أما زيد فلا «يقال» على أيّ شيء آخر بالمعنى المنطقي الدقيق، فإذا قلنا مثلاً: هذا الرجل هو زيد، كان الإسناد نحويًّا وحسب ولم يتغيّر وضع الموضوع فيه أصلاً وبقي المقصود: زيد هو الرجل المشار إليه.

ويتميّز الجوهر عن المقولات الأُخرى من عدّة وجوه، فهو: (١) القائم بذاته، خلافاً للأعراض التي تقوم فيه. (٢) وهو مما لا ضدّ له، خلافاً للأعراض أيضاً. (٣) وهو لا يختلف بالدرجة عن سواه، فلا يُقال في الرجل مثلاً إنه أكثر رجولة من سواه بالمعنى الدقيق. (٤) وهو الحامل للأضداد التي تتعاقب عليه فيتحوّل من حال إلى ضدها وهو ثابت أصلاً، وهي ميزة يبدو أن الجوهر ينفرد بها. فاللون ذاته لا يمكن أن يكون أبيض وأسود، والفعل خيراً وشرًّا، بينما الشخص الواحد قد يكون أبيض حيناً وأسود حيناً آخر، والفعل خيراً حيناً وشرًّا حيناً آخر، في ظروف مختلفة[1].

---

(١) المقولات ٣ أ ـ ٤ ب.

ج ـ أقسام العلوم الفلسفية

يعرّف أرسطو الفلسفة أو الحكمة sophia، ويدعوها الفلسفة الأولى (ما بعد الطبيعة، ٩٨١أ ب ٢٧) بقوله: إنها البحث عن العلل والمبادىء الأولى لجميع الأشياء. فإذا بحثنا عن العلل أو المبادىء الثواني كان ذلك من شأن الفلسفة الثانية (أي الطبيعيات وملحقاتها). وقد ردّ أرسطو العلل إلى أربع، هي الصورية (أي ما هو الشيء) والمادّية (أي ما منه الشيء) والفاعلة أو المحرّكة (أي ما به الشيء) والغائية (أي ما لأجله الشيء)[1].

وتنقسم العلوم التي تبحث عن العلل هذه، وهي العلوم النظرية، إلى ثلاثة:

١ ـ الطبيعيّات، وهي البحث في الموجود المادّي الذي يتّصف بالحركة والسكون من داخل.

٢ ـ الرياضيّات، وهي البحث في السطوح والأحجام والخطوط وسواها من خواصّ الحس الطبيعي، ولكن من حيث يمكن تجريدها عن ذلك الجسم، فكان موضوع الرياضيّات إذن، لامتحركاً ولا ماديًّا.

٣ ـ الإلّهيّات، أو الفلسفة الأولى، كما دعاها أرسطو، وهي البحث في الموجودات المفارقة للمادّة وغير الخاضعة للحركة إطلاقاً. وهذا العلم إلّهي، أ ـ إما لأن من مواضيعه الله الذي يدخل في عداد العلل الكليّة لجميع الأشياء، ب ـ أو لأنه العلم الذي يجب إسناده إلى الله وحده أو إلى الله فوق جميع الأشياء، ج ـ أو لأنه يبحث في أشرف الأشياء، وهي الأشياء الإلّهية[2]. ويدعو أرسطو هذا العلم الفلسفة الأولى أو الكلية، ويمكن دعوته بعلم الوجود، لأنه يبحث في الموجود بما هو موجود، وليس من أيّ وجه آخر[3]. ولما جمع أندرونيقوس الرودسي Andronicus of Rhodes (اشتهر حوالى ٤٠ ق. م.) مؤلفات أرسطو في

---

(١) الطبيعة، الكتاب الثاني، الفصل الثالث.
(٢) ما بعد الطبيعة، الكتاب الأول، ٩٨٣أ ٥. والكتاب السادس، ١٠٢٦أ ١٥.
(٣) المرجع ذاته، ١٠٢٦أ ٣٠.

القرن الأول ق. م. حـار في تسميته فاكتفى بدعوتـه ما بعد الطبيعة meta ta physica (أي المقالات التي تلي المقالات الطبيعية).

وغرض هذه العلوم النظرية الثلاثة هو المعرفة من أجل المعرفة وحسب. إلا أن من العلوم ما يهدف فضلاً عن المعرفة إلى العمل، ومنها ما يهدف إلى الإنتاج أو الصنع. فنجم عن ذلك العـلوم العملية وهي ثـلاثة: عـلم الأخـلاق الذي يبحث في الملكات الفردية التي تتّصل بها الفضائل، والسياسة التي تبحـث في أفعـال الفرد وخيره من حيث هو عضو في مجـتمع ما هـو المنزل أو الدولة (أو المدينة)، فكانت تنقسم إلى عـلم تدبير المنزل (oikia) ومنهـا اشتقت لفظة economica، وعلم تدبير المدينة polis ومنها اشتقت لفظة politica التي تـطلق على علم السياسة بأشكاله.

أما العلوم الإنتاجية فيدخل فيها الفنون والصناعات التي تهدف إلى صنع ما هو نافع أو جميل. وقد اقتصر أرسطو على الخطابة والشعر من هذه الفنون وألّف في هذين الموضوعين، كما مرّ، كتابَي الخطابة والشعر.

بقي المنطق، فإلى أي هذه الأقسام ينسب؟ الجواب أنه ليس علماً نظريًّا بالمعنى الذي حدّدناه أعلاه ولا عمليًّا أو إنتاجيًّا، فهو لا يتناول الوجود ولا الفعل بـأيّ من معانيهـما، بل النظر في قوانين الاستنتـاج أو الاسـتدلال، وهـو على كل حال مدخل إلى جميع العلوم الآنفة الذكر أو آلة النظر organon فيها، فوجب أن يتقدم البحث فيه سائر العلوم[1]، دون أن يقصر على أي منها.

د ـ مبادىء الفلسفة الطبيعية

رأينا أعلاه كيف يختلف العلم الطبيعي عن العلمين الرياضيّ والإلّهي، من حيث الموضوع الذي يفحص عنه، وهو الموجود الطبيعي القابل للحركة والقائم في المادّة. ويختلف هذا الموضوع عن الموجود الصناعي، كما يقول أرسطو، باتصافه «بمبدأ الحركة أو السكون من داخل» وهو مدلول الطبيعة التي يعرّفها بقوله: «هي مبدأ أو علّة لتحرّك الشيء وسكونه، في الشيء الذي تخصّه

(١) ما بعد الطبيعة، الكتاب الرابع، ١٠٠٥ ب ٣ إلخ.

أصلاً، بحكم ذاته لا بحكم صفة ملازمة له»[1]، لذلك كان جزء كبير من كتاب الطبيعة يدور على مفهوم الحركة بأشكالها.

ويشمل مفهوم الحركة kinesis عند أرسطو عدّة مفاهيم نعبّر عنها عادة بألفاظ التغيّر أو الزيادة أو النمو وسواها، وتعريفها عنده أنها «استكمال ما يوجد بالقوّة، من حيث يوجد بالقوّة»[2]، وذلك من عدّة وجوه، فاستكمال المتغيّر هو حركة التغيّر، واستكمال القابل للزيادة والنقصان هو حركة الزيادة أو النقصان، واستكمال القابل للكون والفساد هو الكون والفساد، وأخيراً استكمال القابل للانتقال هو النقلة.

وتشترك هذه الأشكال جميعاً في خاصيّة هامّة، وهي تحوّل الموجود من حال إلى حال، يبقى فيه موضوع الحركة على حاله، فكانت الحركة عبارة عن تغيّر أحوال المتحرّك في باب كلّ من المقولات الأربع، وهي الكيف والكم والجوهر والمكان. ولمّا كانت الحركة تقوم في موجود ما بالفعل، استحال إسنادها بالمعنى الأخص إلى الجوهر، لذلك تراجع أرسطو في عدّة مواضع عن إثبات الحركة في مقولة الجوهر، لأن الكون هو انتقال من حال العدم إلى الوجود، والفساد من حال الكون إلى العدم، فلم يكونا حركة إلا بالعَرَض. لذلك تقتصر أشكال الحركة على ثلاثة، هي حركة الكم والكيف والمكان[3].

ومن طبيعة الحركة أنها تفترض فاعلاً أو علّة للحركة يستمدّ حركته من محرّك آخر وهكذا دواليك بحسب قانون التسلسل. وتنتهي سلسلة المحرّكات إلى محرّك أوّل لا يتحرّك، هو علّة جميع أنواع الحركة في الكون ومبدؤها الأول، يدعوه أرسطو في الإلّهيات المحرّك الذي لا يتحرّك، وسنعود إليه في فصل لاحق.

وخلافاً لبارمنيدس والفلاسفة الإيليائيين الذين أنكروا الحركة جملة، ذهب أرسطو إلى أن العالم بأسره خاضع لمبدأ الحركة، باستثناء المحرّك الذي لا يتحرّك أو الله، فكانت جميع الموجودات الطبيعية في حال الصيرورة

---

(١) الطبيعة، الكتاب الثاني، ١٩٢ ب ٢٠.

(٢) الطبيعة، الكتاب الثالث، ٢٠١ أ ١٠.

(٣) الطبيعة، الكتاب الخامس، ٢٢٥ أ ٢٥ خاصّة.

أو التحوّل من القوّة إلى الفعل طلباً للكمال الذي يتّصف به المبدأ الأوّل. وأعمّ أشكال هذا التحوّل الحركة المكانية أو النقلة، فوجب الفحص عن ماهيّة المكان وصلته بالحركة هذه.

يقرّر أرسطو وجود المكان أو الحيّز topos بناءً على ظاهرة التحوّل أو الانتقال من موضع إلى آخر، فضلاً عن ظاهرة الزيادة والنقصان[١] التي تفترض وجود المكان أيضاً. وعنده أن المكان يختلف عن الجسم الذي يحلّ فيه اختلاف الوعاء عمّا يحتويه، لذا يعرّف المكان بقوله إنه «حدّ الجسم الحاوي المماسّ للجسم المحتوى»، أو الحد المحيط الأقصى غير المتحرّك للحاوي[٢]. فكانت خواصّ المكان بالنسبة إلى الجسم المتمكّن أنه: أ ـ ما يحتوي المتمكّن ب ـ دون أن يختلط به أو يؤلّف جزءاً منه ج ـ بحيث يساويه أو يحاكيه جرماً، متى كان مكانه أو حيّزه الخاصّ. د ـ وما يوصف بالفوق والتحت، وهما مكانا العناصر الأربعة، أي الماء والتراب، (وحيّزهما وسط الأرض)، والهواء النار، (وحيّزهما السماء). وهو ما يصحّ على جميع الأجسام الطبيعية المركّبة من هذه العناصر ولكنه لا يصحّ على الكون جملة. فالكون جملة لا مكان له، لأن المكان هو الحدّ الحاوي، وليس وراء الكون شيء آخر يحتويه[٣].

هنا يتطرّق أرسطو إلى إبطال الخلاء الذي كان يقول به ديمقريطس والمدرسة الذرّية عامة، وهو عبارة عن مكان خالٍ من كل جسم. وحجتهم على وجوده أنه شرط من شروط الحركة، فلو لم يكن خلاء في زعمهم لاستحالت الحركة. ويردّ أرسطو على هذه الدعوى بقوله إن هذه الحجة لا تثبت وجود الخلاء، فحركة الكيف أو التغير وحركة الزيادة والنقصان ممكنة في الملاء، وكذلك الحركة المكانية وذلك على سبيل تدافع الأجسام المتجاورة وتعاقبها على المكان الواحد[٤]. ثمّ إن إثبات الخلاء لا يحلّ مشكلة الحركة كما يزعم أصحاب ديمقريطس، إذ لمّا كانت أجزاء الخلاء متساوية، استحالت الحركة

---

(١) أي النموّ والتقلّص الذي يلحق بالأجسام.
(٢) الطبيعة، الكتاب الرابع، ٢١٢ أ ٥ و ٢٠.
(٣) المرجع ذاته، ٢١٢ ب ١٠.
(٤) الطبيعة، الكتاب الرابع، ٢١٤ أ.

فيها ويبطل مبدأ الحيّز الطبيعي للعناصر، ذلك أننا قد نسأل: لمَ يكون جزء من أجزاء الخلاء أولى باحتواء جسم ما (أو عنصر ما) من جزء آخر، أو يكون مكان ما أولى بعنصر من مكان آخر؟

كذلك يستحيل تأويل التسارع. إذ لمّا كانت نسبة الحركة مرتبطة بكثافة الوسط الذي يمرّ فيه الجسم المتحرّك، سواء كان ماءً أو هواءً، ولم يكن بين الوسط، الخالي (وكثافته صفر) والوسط المليء (وكثافته ك) نسبة ما، (لأن النسبة بين ك وصفر لامتناهية)، لزم عن ذلك: إما أن يخترق الجسم الوسط الخالي والوسط المليء بنفس السرعة، وهو خُلف، وإما أن يخترق الوسط الخالي في لازمان، ما دامت سرعة الجسم فيه (أي ك/٠) غير متناهية، وهو خُلف أيضاً[1].

يجب أن نلاحظ في هذا المقام أن المكان أو الحيّز topos الذي يشير إليه أرسطو يختلف عن المكان أو الامتداد المطلق الذي هو شرط من شروط الحركة في الطبيعيّات النيوتونيّة وقطر من أقطار الجسم في الطبيعيّات الأينشتينيّة الحديثة، والذي ننتهي إليه بالتجريد المنطقي وحسب. فالمكان عند أرسطو عبارة عن الحيّز الخاصّ الذي يحتوي الجسم، لذا استحال عنده تصوّر حيّز مجرّد عن الجسم، أي مكانٍ لا متمكن فيه أو حيّز لا متحيّز فيه، وهو ما يلزم عن تعريفه المكان، كما مرّ، «بالحدّ المحيط الأقصى غير المتحرّك للجسم المحتوى». أما الكون بجملته فلا مكان أو حيّز خاصًّا له، لأن كل مكان فهو متصل بجسم متمكن ما، فكان جزءاً من الكون، وكان الكون متناهياً، لأن اللامتناهي بالفعل محال، ولأنه يستحيل أن يحيط بالكون ملاء أو خلاء، لأن كل ملاء فمن الكون والخلاء لا وجود له، كما رأينا.

ويتصل بمفهوم الحركة كذلك مفهوم الزمان الذي أثيرت حوله الإشكالات في الفكر القديم، فنفاه الإيليائيون، وحار في شأنه الأفلاطونيون والفيثاغوريون، فذهب أولاء إلى أنه عبارة عن حركة الكل[2]، وأولئك إلى أنه عبارة عن كرة الكلّ. على أن عامّة الفلاسفة يرون أن الزمان حركة أو ضربٌ من التغيّر، فوجب

---

(١) المرجع السابق، ٢١٥ ب.

(٢) أو صورة الأزل المتحركة، كما قال أفلاطون في طيماوس ٣٧ د.

تحديد صلته بالحركة. ويلاحظ أرسطو في هذا المقام أن الزمان لا بدّ أن يختلف عن الحركة، أولاً، لأن الحركة تقوم في المتحرك أو حيث يتفق له أن يكون، بينما الزمان في كل مكان. ثانياً، توصف الحركة بأنها أبطأ أو أسرع، ولا يوصف الزمان بالسرعة والبطء، لأنه مقياسهما. ومع أن الزمان والحركة لا ينفصلان أحدهما عن الآخر، فيجب التمييز بينهما وتعريف الزمان بأنه «عدد الحركة (أو مقياسها) بالنسبة إلى القبل أو البعد»[1].

ومع أن الزمان متواصل على غرار الحركة، فنحن نقسمه إلى آنات هي أجزاء الزمان الفاصلة بين القبل والبعد. وتختلف هذه الآنات عن الزمان من حيث إنها لا تتجزأ فلم تكن جزءاً من الزمان بل الحدّ الفاصل بين الماضي والمستقبل، فكان الآن يشبه النقطة الهندسية بالنسبة إلى الخطّ، فالنقطة ليست جزءاً من الخطّ بل الحدّ الفاصل بين أجزائه. وهي تتغيّر كما يتغيّر الآن، عند مرور الخطّ المنقسم إلى نقاط في الذهن[2].

ومن خصائص الزمان أنه لامتناه من طرفيه، شيمة الحركة، فلو انعدم الزمان لانعدم القبلُ والبعدُ ولم يكن لنا سبيل إلى عدّ الحركة أو مقياسها، ما دام الزمان عدد الحركة أو قياسها كما مرّ[3]. ومن خصائصه أيضاً أنه يشمل (أو يحتوي) جميع الموجودات المتحركة، وهي الكائنات الفاسدات في عالم الطبيعة. أما الموجودات الأزلية، أي المفارقة للمادّة، فهي خارجة عن الزمان، والدليل على ذلك عند أرسطو أن الزمان لا يؤثر فيها[4]، بينما يؤثر الزمان في كل ما يكون ويفسد، بل هو بمعنى أخصّ شرط الفساد لا شرط الكون. والدليل على ذلك، كما يقول، هو أن الأشياء، لا توجد دون أن تتحرّك أو تفعل على وجه ما، بينما الشيء قد يفسد دون أن يتحرّك إلا بالعَرَض[5].

ثمّ يطرح أرسطو مسألة الصلة بين الزمان والنفس وينتهي إلى القول إن

---

(١) الطبيعة، الكتاب الرابع، ٢١٩ ب ١.
(٢) المرجع السابق، ٢٢٢ أ ١٥.
(٣) ما بعد الطبيعة، الكتاب الثاني عشر، ١٠٧١ ب ٥ وما يلي.
(٤) الطبيعة، الكتاب الرابع، ٢٢١ ب ٥.
(٥) وعلّة ذلك أن الفساد ليس حركة كما مرّ، مع أن أرسطو قد أقرّ أن كل موجود طبيعي فهو خاضع للحركة.

وجود الزمان (أو إدراكه) مرتبط ارتباطاً وثيقاً بوجود النفس. فلو لم توجد النفس، ولاسيما القوة الإدراكية منها، لم يوجد شيء من شأنه أن يعدّ، فانعدم الزمان الذي وصفناه بعدد الحركة.

أما حامل الزمان، وهو الحركة التي يمكن دعوة الزمان صفة لها، فيمكن أن توجد أبداً وأزلاً حتى ولو لم يوجد الزمان[1]، فكانت الحركة بهذا المعنى الأساس الموضوعي للزمان، والزمان المقياس الذاتي لها، فأمكن أن يتلاشى الزمان دون أن تتلاشى الحركة.

وأخيراً لا بدّ من معالجة موضوع المادّة التي اعتبرها أرسطو من مقوّمات الموجود الطبيعي. ومع ذلك لم يتطرّق إلى موضوع المادّة بإسهاب إلا في كتاب ما بعد الطبيعة، وذلك من خلال صلتها بالقوّة والفعل من جهة، وصلتها بالجوهر من جهة ثانية. فالمادّة تشبه الجوهر من حيث إنه يسند إليها كل شيء وهي لا تسند إلى شيء قطّ. وهي تختلف عنه من حيث إنها ليست شيئاً بحدّ ذاته قابلاً للمفارقة والإنيّة، كما يقول[2]. وأهم من ذلك أن المادّة هي الحامل لكل أنواع الحركة سواء منها المكانية أو الزيادة والنقصان أو التغيّر أو الكون والفساد، فكانت أحد شروط الكون والفساد الأساسيّة، وهو عبارة عن تحوّل الضدّ إلى ضدّه. فالمادة إذن هي «العلّة الماديّة لطريان الحدوث المتواصل، لأن من شأنها أن تتحوّل من الضدّ إلى ضدّه، ولأن حدوث الشيء، بالنسبة إلى الجواهر، هو دوماً فساد شيء آخر، وفساد الشيء هو دوماً حدوث شيء آخر»[3]. ويعني بالمادّة هذه أو الهيولى (hyle) مبدأ القوّة الذي تصدر عنه جميع الأجسام الطبيعية، سواء البسيطة أو المركبة، على سبيل التعاقب أو الدوران.

هـ ـ أقسام الموجودات الطبيعية

تشكّل الموجودات في النظام الأرسطوطاليّ سلسلة مترابطة أو سلّماً متدرجاً يبدأ بأبسط الكائنات الفاسدات وينتهي بأشدّها تركيباً. وأوّل هذه

---

(١) الطبيعة، الكتاب الرابع، ٢٢٣ أ ٢٠ إلخ.
(٢) ما بعد الطبيعة، الكتاب السابع، ١٠٢٩ أ ٢٧.
(٣) الكون والفساد، الكتاب الأوّل ، ٣١٩ أ ١٧.

الموجودات وأبسطها العناصر الأربعة أو الأركان التي دعيت بالعربية أيضاً الإسطقسّات[1]. وهي تنبثق عن المادّة الأولى (الهيولى) التي لا وجود لها بالفعل، لدى اتحادها بإحدى الكيفيّات الأربع، أي الحارّ والبارد والرطب والجاف، المقابلة للنار والماء والهواء والتراب. ولما كانت الهيولى هي موضوع هذه العناصر المشترك، كانت العناصر قابلة للتحوّل واحدها إلى الآخر، وكانت الصيرورة عبارة عن تعاقب الكيفيات المتضادّة على موضوع مشترك هو الهيولى. ولكن هذا التعاقب لا يحدث بالاتفاق أو الصدفة، بل يخضع لسنّة ثابتة. فالنار تتحوّل إلى هواء والهواء إلى ماء والماء إلى نار على سبيل الدور. لذا أنكر أرسطو ما ذهب إليه الأيونيّون من أن العناصر الأربعة تنبثق عن عنصر واحد هو الماء (عند طاليس) أو الهواء (عند أنكسمنيس) و النار (عند هراقليطس) ويتفق مع أنبدقليس الذي قال بعناصر أصلية أربعة[2]. وهذه العناصر الأربعة قسمان، فاعل ومنفعل، وعن اتحادها تحدث المركّبات، وهي قسمان: الأجسام ذات الأجزاء المتشابهة، كالمعادن والحجارة والعظم واللحم والأنسجة التي يتركب منها الكائن الحيّ، والأجسام ذات الأجزاء غير المتشابهة، وهي أعضاء الجسم الحيّ التي تتركب من الأنسجة واللحم والعظم وتختلف باختلاف وظائفها، كأجزاء العين التي تختلف عن أجزاء اللسان أو أجزاء الأذن، وهكذا.

وأبسط أشكال الحياة النبات الذي يشبه الحيوان من نواحٍ عدّة ويختلف عنه من نواحٍ أخرى، فقوّة الغذاء والنموّ مشتركة بين النبات والحيوان، أما الحركة المكانية والتناسل بالازدواج فوقف على الحيوان دون النبات. والبحث في الحيوان خاصّة هو ما يعرف بعلم الحياة (أو البيولوجيا والزوولوجيا) الذي وضع أرسطو أسسه. وقد شهد له داروين بذلك حيث يقول: «كان ليناوس Linnaeus وكوفيه Cuvier إلّهين عندي، كلّ على طريقته الخاصّة، ولكنهما لم يكونا إلّا تلميذين بالقياس إلى أرسطوطاليس الشيخ»[3]. ويعتمد في تقسيم الكائنات الحيّة على طريقة التمييز بين الفروق الجوهرية أو

---

(١) تحريف للفظة اليونانية stoicheion بالمفرد وتلفظ أسطويخيون.

(٢) الكون والفساد، الفصل ٢ و٣ و٤.

(٣) W.D. Ross, Atlstotle, London, 1956, p. 112. نقلاً عن حياة داروين ورسائله، ٣، ٢٥٢.

الذاتية التي تفصل بينها، كالتشابه الجوهري بين أفراد النوع الواحد، والتشابه بين الأنواع الواقعة تحت جنس واحد، وأخيراً التشابه بين الأجناس الكبرى التي تشترك بخصائص عامّة فيما بينها. وينجم عن هذه القسمة عند أرسطو قسمان: الحيوانات الدموية وغير الدموية، أي ذوات الفقار وغير ذوات الفقار في البيولوجيا الحديثة. وتقسم الدموية إلى ذوات القوائم الأربع التي تنجب بالولادة وذوات الثديين البحرية والطيور وذوات القوائم الأربع البَيوض، والزحّافات والأسماك. وتقسم غير الدموية إلى الحلزون ذي الرأس المغشّى وذوات القشر والحشرات. ويضاف إليها بعض الأشكال المتوسّطة بين الحيوان والنبات، كالإسفنج والشقائق البحرية، ويدعوها أرسطو حيوانات نباتية zoophytes.

ويمكن قسمة الحيوانات على أساس التوالد كما يلي:

١ ـ الحيوانات الوَلود، وهي الإنسان وذوات الثدي البرية وذوات الثدي البحرية.

٢ ـ الحيوانات البَيوض، وهي الطيور وذوات القوائم الأربع القشرية والأسماك.

٣ ـ الديدان، وهي الحلزون والحشرات.

٤ ـ الحيوانات المولودة تلقائيًّا، وهي الحيوانات النباتية[1].

وتشترك جميع أقسام الحيوان بخاصّية جوهرية، تميّزها عن النبات، وهي أن النبات يستمدّ غذاءه جاهزاً من التراب الذي ينمو فيه، أما الحيوان فلا مناص له من البحث عن غذائه عن طريق الحسّ، فكان بحاجة إلى التحرّك عن موضعه. إلّا أنه لا يعثر على طعامه جاهزاً، بل يقتضي له إعداده داخل الجسم وتحويله إلى دم صالح للغذاء، لذلك جهّزت الطبيعة الحيوان بالمعدة والأمعاء. فكان الدم إذن هو غذاء الحيوان ومبدأ الحياة فيه، لأن الدم هو الذي يمدّ أجزاء الجسم بالحرارة الغريزية التي هي شرط الحياة. وهذه الحرارة قد تشتدّ أحياناً، فتعدّل الرئتان هذه الحرارة، إذ تتيحان للهواء دخول الجسم، يمدّها في ذلك الدماغ الذي يتألف من

---

(١) راجع .Ross, op. cit., p. 117

العناصر الباردة. أما القلب فهو المركز الذي عنه تتفرّع الشرايين التي يجري الدم فيها، وهو بمثابة شريان منها ومركز الإحساس. والدليل على ذلك أن القلب يتأثر باللذة والألم وسائر الإحساسات وأنه أوّل ما يتكون من أعضاء الحيوان[1].

ويميّز أرسطو بين ثلاثة أشكال من التوالد، هي التولّد الذاتي أو التلقائي الذي يدلّ عليه تولّد الذباب والديدان من التراب عند أرسطو، والتولّد عن أب واحد، شيمة بعض الحيوانات التي لا تتحرّك عن موضعها، وأخيراً التولّد عن أبوين، وهو الوجه الذي تتوالد عليه الحيوانات العليا، ومنها الإنسان. وفي هذا التوالد يلعب الذكر دور العلة الفاعلة أو الصورية، والأنثى دور العلة المنفعلة أو الماديّة. ومع ذلك، فهاتان العلّتان غير كافيتين في نشوء الحيوان، إذ هما تفتقران إلى فاعل من خارج، هو الجرم السماوي[2].

ويلي الحيوان (وذروته الإنسان) في سلّم الموجودات الطبيعية الأجرام السماوية. يقول أرسطو في مطلع كتاب السماء إن للعناصر الأربعة حركة طبيعية بسيطة إما إلى أعلى أو إلى أسفل، أي نحو حيّزها في وسط الأرض أو السماء، وللمركّبات حركة مركّبة تتوقف على العنصر الغالب فيها. ولما كانت الحركة البسيطة قسمين، مستقيمة ومستديرة، «وجب ضرورة أن يوجد جسم بسيط يتحرّك بالطبع وبحكم طبيعته حركةً دورية»[3]، وهذا الجسم البسيط أو العنصر الخامس هو الأثير[4]. ويختلف هذا العنصر عن العناصر الطبيعيّة الأربعة من حيث إنه غير قابل للتضاد، فكانت حركته، وهي الدورية، غير قابلة للتضاد أيضاً، خلافاً للحركة المستقيمة، فلم يكن قابلاً للكون والفساد، لأنه لا ضدّ له يحدث عنه أو يفسد إليه، فكان الجرم السماوي الذي يتألّف منه أزليًّا وغير قابل للزيادة والنقصان. وهو ما تدلّ عليه المشاهدة، فمنذ أقدم

---

(١) راجع أجزاء الحيوان، الكتاب الثاني، ٦٦٥ ب.

(٢) الطبيعة، الكتاب الثاني، ١٩٤ ب ١٤. والكون والفساد، الكتاب الثاني، ٣٣٦ ب ١٦.

(٣) السماء، الكتاب الأول، ٢٦٩ أ ٥.

(٤) ومعناه الدائم السيلان، بحسب اشتقاق أرسطو، أي aei thein. السماء، الكتاب الأول، ٢٧٠ ب ٢٤.

العصور، كما يستدلّ من الأسفار الموروثة، لم يطرأ أي تغيّر على فلك السماء الأقصى أو أيّ من أجزائه[1].

وتدور الأجرام السماوية كلّ في فلكه دوراناً أزليًّا حول مركزها الثابت، أي الأرض، وهي كرة ذات حجم متوسط إذا قيست بالأجرام السماوية، يبلغ حجمها بحسب قول بعض الرياضيين ٤٠٠,٠٠٠ ستاذيا stadia أو ٩٩٨٧ ميلاً[2]. وتتألف الطبقة العليا للكون من فلك متناهٍ لا يليه خلاء ولا ملاء، هو فلك النجوم الثوابت أو المحيط الذي يدعوه أرسطو بالسماء الأولى. وليس للنجوم التي يتألف منها هذا الفلك حركة خاصة، بل هي تدور معه دورة واحدة كل أربع وعشرين ساعة. فكان هذا الفلك بمثابة صحيفة أو طبقة متماسكة من الأثير أثبتت فيها النجوم الثوابت.

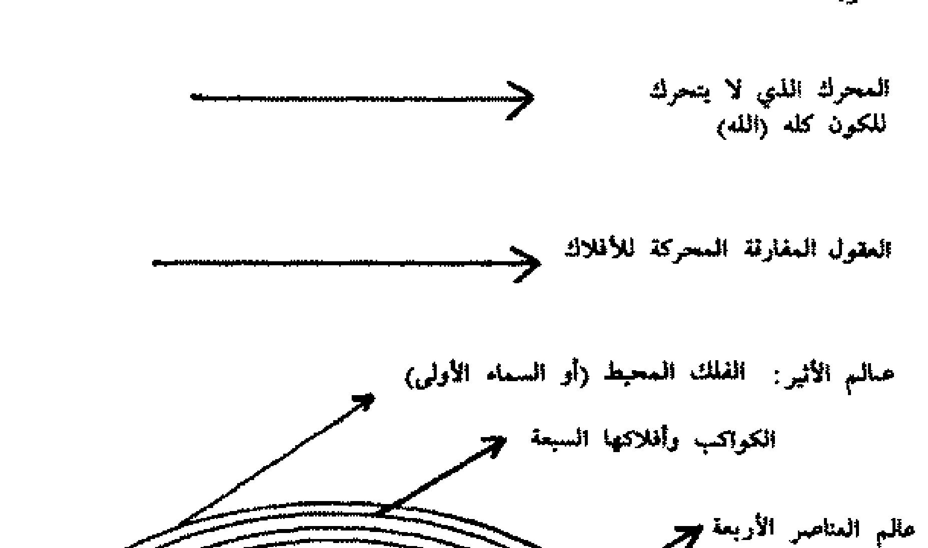
أمّا حركة الشمس والقمر والكواكب السيّارة الأخرى، فهو ينسج في وصفها على غرار الفلكي اليوناني يودوكسوس Eudoxus الذي قسم حركة الشمس والقمر الظاهرة إلى ثلاث حركات دائرية، تقابلها ثلاثة أفلاك ذات مركز واحد. وينقّح أرسطو هذه النظرية بعض التنقيح لأن التماسّ بين الأفلاك الذي ذهب إليه يودوكسوس،والذي يلزم عن امتناع الخلاء الفاصل بين الأفلاك عند أرسطو، يحول دون تحرّك كل من الأجرام السماوية حركة فردية خاصّة، لذلك وضع عدداً من الأفلاك التي تتحرك حركات فردية داخل الأفلاك الثلاثة الآنفة الذكر، بحيث تكون مستقلة عنها أو مضادة لها. وهكذا يكون الحاصل ٥٥ فلكاً، يضاف إليها أفلاك العناصر الأربعة، التي تدور جميعها حول مركز العالم. وتنتهي حركات الأفلاك عند أرسطو إلى محرّك أوّل هو الفلك الأوّل أو السماء الأولى، التي تستمد حركتها من المحرّك الذي لا يتحرّك، الخارج كليًّا عن عالم الطبيعة وعالم الأجرام، والذي تطرق إليه أرسطو في ما بعد الطبيعة، وسنعود إليه في فصل لاحق. ولمّا كانت الكواكب أو السيّارات تتحرّك حركات خاصة، خارجة عن حركة الكون اليومية، وجب إسناد هذه الحركات إلى سلسلة من

---

(١) السماء، الكتاب الثاني، ٢٧٠ ب ١٥.
(٢) المرجع ذاته، ٢٩٨ أ ١٥. وهذا الرقم يعادل ضعف حجم الأرض الحالي تقريباً، أي ٥٤٠٠ ميلاً مربّعاً.

المحرّكات المفارقة، يدعوها أرسطو عقولاً، عنها تنجم حركات الموجودات الطبيعية والسماوية.

ويمثل الرسم البياني التالي سلسلة الموجودات وحركة الأفلاك الدائرية:



و ـ الإنسان وقواه الإدراكية والإرادية

يتوسّط الإنسان عالم الكائنات الطبيعية وعالم العقول المفارقة، من حيث هو مركّب من جسم طبيعي أو مادّي، من جهة، ومن عقل ينتمي بفضله إلى عالم العقول الذي يقع خارج تخوم العالم الطبيعي وعالم الأجرام السماوية، من جهة ثانية.

يدور كتاب النفس على موضوع النفس وقواها الحسّية والإدراكية وصلتها بالجسد وسواها من القضايا الأخرى. ويسأل أرسطو في مطلع الكتاب: هل النفس قوّة أم فعل، وهل هي قابلة للانقسام بانقسام القوى التي تتفرّع عنها، ثم هل هي قابلة لمفارقة الجسد؟ ثم يشير إلى موقفين متعارضين في تحديد ماهيّة النفس، موقف الجدليّين، كما يدعوهم، وموقف الطبيعيين. يحدّد الفريق الأوّل انفعالات النفس بغاياتها فيصفون الغضب بأنه شهوة الانتقام والبيت بأنه مأوى يقي من الريح والمطر والحرارة، بينما يحدّد الفريق الثاني الغضب بأنه غليان الدم حول القلب، والبيت بأنه مجموعة من الحجارة والآجر والأخشاب، وكلا التحديدين ناقص لأن التحديد الصحيح يجب أن يجمع بين الصورة والمادّة، فيصف الغضب بأنه شهوة الانتقام التي يقترن بها غليان الدم، والبيت بأنه مجموعة من الحجارة والأخشاب يقي ساكنه من الريح والمطر.

وقبل التجرّد للإجابة على هذه الأسئلة، يعرض أرسطو لآراء القدماء الذين أجمعوا، كما يقول، على أن للنفس صفتين جوهريتين هما الحركة والإحساس. أما الذين يقدّمون الحركة على الإحساس، كديمقريطس ولوقيبوس، فقد ذهبوا إلى أن النفس جوهر حارّ يتركب من ذرّات كروية لطيفة تتخلّل كل شيء وتبث فيه الحركة، فكانت النفس عندهم عبارة عمّا يولّد الحركة في الحيوان، وذلك شبيه بمذهب فيثاغورس وطاليس وأنكساغورس وسواهم الذين اعتبروا النفس مبدأ الحركة في الحيوان. إلاّ أن من الفلاسفة من يقدّم الإحساس على الحركة كأنبدقليس الذي ذهب إلى أن الشيء لا يُعرف إلا بشبيهه، فوجب أن تتألف النفس التي تدرك العناصر الأربعة من هذه العناصر، وكأفلاطون الذي زعم أن مراتب المعرفة أعداد، فوجب أن تتألف النفس من الأعداد، وإلاّ لم تكن قادرة على المعرفة. ففي طيماوس (٣٥ أ)

ومحاضراته في الفلسفة يصف النفس بأنها صادرة عن العناصر أو الأعداد التي لا تختلف عنده عن المثل أو المبادىء الأصلية ذاتها التي تتركب من العناصر[1]. وقد وقف بعض الفلاسفة، الذين لا يذكرهم أرسطو بالاسم، بين هذين الرأيين فعرّفوا النفس بقولهم إنها عدد متحرّك بذاته.

ويأخذ أرسطو على القدماء عدّة مآخذ، أهمها أن القائلين بأن النفس مبدأ الحركة، لا يحدّدون أيّ الحركات الثلاث يريدون، ولا يفسرون الاقتران بين النفس والجسم - الذي تدلّ عليه ظاهرة التحريك، فالقول بأن النفس تُحرّك والجسم يتحرّك يفترض أن بينهما صلة ما فوجب تخصيصها. ولكن منهم كالفيثاغوريين من يعتبر هذه الصلة عرضية، لذا أمكن أن تحلّ أيّ نفس في أي جسدٍ، كما جاء في «أساطيرهم». وهذا القول شبيه بالقول «إن صناعة النجارة قد تحلّ في المزامير»[2].

ومن المآخذ الكبرى على القول بأن النفس مبدأ الحركة أنّه ينطوي على الالتباس. فالنفس قد تكون مبدأ الحركة، كما في الخيال والتذكّر، أو نهايتها، كما في الإحساس الناجم عن انفعال ما، فتكون محرِّكة حيناً ومتحركة حيناً آخر. فالقول «إن النفس تغضب قول فاسد، لا يقلّ فساداً عن القول بأن النفس تحيك الثياب أو تبني البيوت. وأحرِ بنا ولا شك أن نتحاشى القول إن النفس تشفق أو تتعلم أو تفكّر، ونقول على العكس إن الإنسان يفعل كل ذلك بواسطة النفس»[3]. فالفاعل أو المحرِّك والمنفعل أو المتحرّك في جميع الأحوال ليس النفس بمفردها بل الإنسان المركّب من نفس وجسد.

وللتدليل على وحدة هذا المركّب يعمد أرسطو إلى تحديد الصلة بين النفس والجسد بالدقّة المطلوبة. فيضع أوّلاً أن التباين بينهما واضح بدليل التباين بين الأجسام الحية، وهي ذات نفس، وغير الحيّة، وهي لا نفس لها. وبالنسبة إلى الأجسام الحيّة (أو المتنفّسة) تلعب النفس دور الصورة، وهي مبدأ الكمال في الموجودات، والجسدُ دورَ القوّة، فهي إذن صورة الجسم الطبيعي القابل للحياة، أي الحيّ بالقوّة. ولكن لما كان للفعل أو الكمال معنيان، الأوّل

---

(١) النفس، الكتاب الأول، ٤٠٤ ب ١٥ الخ.
(٢) المرجع ذاته، ٤٠٧ ب ٢٤.
(٣) المرجع ذاته، ٤٠٨ ب ١٢.

هو حصول القوّة أو الاستعداد في الكائن الحيّ، والثاني ممارستها، كانت النفس كمالاً بالمعنى الأوّل، لأنها لا تنعدم في حال النوم أو الغفلة، حين تتوقّف بعض وظائفها. أما الجسم الذي تسند إليه فهو الجسم الحيّ الذي تقوم أعضاؤه أو أجزاؤه بوظيفة حيوية خاصّة، كالاغتذاء أو الحركة، وهو ما يعرف بالجسم العضوي. فكان تعريف النفس إذن أنها «الكمال الأول لجسم طبيعي عضوي ذي حياة بالقوة»[1]. وفي ضوء هذا التعريف يصبح السؤال: هل النفس والجسد شيء واحد، لا معنى له، وهو شبيه بالسؤال: هل الشمع والصورة التي نقشت فيه شيء واحد، ما دامت النفس هي الصورة والجسد هو المادّة، والصلة بين الصورة والمادّة في كل موجود طبيعي جوهرية وليست عرضية، فاستحال أن تفارق النفس الجسد قط، باستثناء العقل الفعّال، وهو الجزء الإلّهي في الإنسان الذي لا يتوقف في وجوده ولا بقائه على الجسم؟

أما قوى النفس أو بالأحرى الكائن الحيّ، فكثيرة، أدناها الغاذية، وهي مشتركة بين النبات والحيوان والإنسان فكانت شرط الحياة الأوّل. ومن مظاهرها قوّتا النموّ والتوالد اللذي يصفه أرسطو على غرار أفلاطون، برغبة الكائن الحيّ في تخليد ذاته أو «محاكاة ما هو أزلي وإلّهي»[2]. ويلي القوّة الغاذية الإحساس «وهو شكل من أشكال الحركة من خارج» يرافقه تغيّر كيفي في المحسّ، ويتصف به الحيوان دون النبات. ويولد الحيوان وقوّة الحسّ مكتملة فيه، خلافاً لقوة النطق التي لا تكتمل إلا بعد ترعرع الإنسان. أما المحسوسات فنوعان: خاصّة، وهي موضوعات كلّ من الحواسّ الخمس؛ ومشتركة، وهي التي تدركها حاسّتان أو أكثر، كالحركة والسكون والعدد والشكل والحجم، الخ.

وأدنى الحواسّ الخمس حاسّة اللمس التي تدرك طبائع الجسم أو كيفيّاته الأربع، أي الحارّ والبارد والرطب واليابس. ولمّا كان اللمس يلازم الكائن الحيّ في جميع أشكاله ولا ينفصل عن طاقته على الاغتذاء يدعوه أرسطو «حاسّة الغذاء التي لا قوام للحيّ بدونها، حتى إذا انعدم اللمس آل الحيّ إلى الهلاك»[3].

---

(١) النفس، الكتاب الثاني، ٤١٢ ب ٥.

(٢) المرجع ذاته، ٤١٥ ب ١. قارن أفلاطون الذي يعرّف الحبّ في المائدة (٢٠٦) بقوله إنه حبّ امتلاك الجميل والخير امتلاكاً أبديًا، أي حبّ الخلود.

(٣) النفس، الكتاب الثالث، ٤٣٥ ب ١٤.

ويلي حاسّة اللمس حاسّتا الذوق والشمّ، وهما تتفرّعان عن حاسّة اللمس وتدركان موضوعهما عن طريق الاتصال أو الانتقال خلال الوسط الذي لا يحدّده أرسطو بالنسبة إلى الشمّ. وكذلك الأمر بالنسبة إلى السمع، فهو إدراك للأصوات التي تحدث عن ارتطام جسمين صلبين وتمرّ خلال وسط ممتلىء بالهواء (أو الماء). وأعلى الحواسّ وأليقها بالإنسان البصر الذي يدرك الألوان على سبيل تحريك المشفّ. ويحرّك النور ما هو مشفّ بالفعل وملوّن. ويؤكد أرسطو وجود المشفّ الذي يعرّفه بقوله «إنه المبصَر دون أن يكون مبصراً بذاته بل يستمد قابلية الإبصار من لون شيء آخر»[1]، شيمة الماء والهواء وعدد من الأجسام الصلبة، وهذه الموجودات ليست مشفّة بذاتها بل بفضل «جوهر ما هو ذاته في كل منها، ويوجد أيضاً في الجرم الأزليّ الذي منه تتركّب القشرة العليا للعالم الطبيعي»، أي الأثير[2]. والنور هو القوّة المحركة للمشف، أو اللون الخاصّ بالمشفّ، وبغيابه يستحيل الإبصار أو تحويل قوة الإشفاف إلى فعل. والشرط الآخر للإبصار هو الوسط، فإذا انعدم الوسط الذي تمرّ فيه صورة الشيء المبصر امتنع الإبصار كما يحدث عندما نلصق الجسم بباصرتنا.

ويقابل الحواسّ الخمس الظاهرة حواسّ باطنة. أوّلها الحسّ المشترك الذي ينسّق المحسوسات الخاصّة ويقارن بينها. فيميّز أولاً هذه المحسوسات وهل هي صوت أو طعم أو لون. ويمكّن النفس ثانياً أن تدرك أنها تدرك. فالحاسّة لا تدرك إدراكها بل تدرك المحسوس، وإلّا لكان الإدراك ذا لون أو طعم أو رائحة. ويدرك ثالثاً طائفة من المحسوسات المشتركة التي يستحيل إدراكها بفضل حاسة واحدة، كالحركة والسكون والشكل والعدد.

ويلي الحسّ المشترك المخيّلة أو الخيال[3]، وهو وسط بين الحسّ والنطق عند أرسطو، من شأنه أن يحتفظ بالصورة المحسوسة بعد غيابها، ويصفه أرسطو بأنه «حركة أو انفعال ناجم عن تحرّك قوّة حاسّة ما بالفعل»[4]، هي الحسّ المشترك الذي سبقت الإشارة إليه، بحسب تأويل ابن رشد قديماً وروص

(١) النفس، الكتاب الثاني، ٤١٨ ب ٥.
(٢) المرجع ذاته، ٤١٨ ب ٨.
(٣) باليونانية phantasia (فنطاسيا). ويدعو ابن سينا الحسّ المشترك فنطاسيا خطأً في «النجاة»، بيروت، ١٩٨٥، ص ٢٠١.
(٤) النفس، الكتاب الثالث، ٤٢٩ أ ١.

حديثاً. فتكون المخيلة إذن، بحسب عدّة إشارات في كتاب النفس ولواحقه، فرعاً للحسّ المشترك الذي يدعوه أرسطو في كتاب الذكر والتذكر «قوة الحسّ الأصلية أو الأولى»[1]. ولا تختلف الذاكرة عن المخيلة إلا من حيث صلتها بالزمان الماضي، فنحن نذكر الصور التي انطبعت في النفس عن طريق الحواسّ في الزمان الماضي، بينما نتخيّل كلا الحاضر والمستقبل.

ويمكن وصف دور القوى الباطنة بأنه جزء من عملية التجريد التي تبدأ بالمحسوسات الخاصة ثم تستقرّ في النفس بعد زوال المحسوس، فتأخذ النفس في النظر فيها منفصلة عن المحسوس. وذروة عملية التجريد هذه انتزاع الصور الكلية الكامنة في المحسوس بفضل القوّة الناطقة. ويشبه النطق الحسّ من عدّة وجوه، أولها إدراك صور الأشياء دون مادتها، وثانيها أن المحسوس والمعقول يصبحان في حال الحسّ أو العقل بالفعل جزءاً من قوّة الحسّ أو العقل ويتّحدان بها[2]. لذلك لزم أن لا يكون لهاتين القوتين طبيعة خاصة بهما، بل هما استعداد وحسب لتلقّي جميع الصور المحسوسة أو المعقولة، لذلك صحّ قول أفلاطون إن النفس حيّز أو محلّ للصور topos eidōn.

أما كيفية إدراك الصور الفعلية للموجودات فيصفها أرسطو بأنها شبيهة «بارتسام الأحرف على لوحة لم ينقش عليها شيء بعد»[3] فكان العقل قبل الإدراك خلواً من الصور tabula rasa، فإذا أدرك بالفعل أصبح ومعقوله شيئاً واحداً. أما قبل هذا الإدراك فهو كل شيء بالقوّة، وتلك خاصّة المادّة الأولى، كما رأينا، فأمكن دعوة العقل في هذه المرحلة السابقة للإدراك بالفعل العقل المادّي (أو الهيولاني). ولكن المادّة لا تتحوّل من حال القوّة إلى الفعل إلا بواسطة علّة فاعلة، توجد «داخل النفس» كلا الطاقة على «أن تصبح كل شيء والفاعل أو العلة التي تحوّل تلك الطاقة إلى فعل، ويمكن تسميتها بالعقل بالفعل»[4]. والعقل بهذا المعنى شبيه بالنور الذي

---

(١) الذكر والتذكّر، ٤٥٠ أ ١٠. قارن ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، مصر ١٩٥٠، ص ١٦١؛ Ross, op. cit., p. 143.

(٢) النفس، الكتاب الثالث، ٤٢٩ أ ١٥.

(٣) المرجع ذاته، ٤٣٠ أ ١.

(٤) المرجع ذاته، ٤٣٠ أ ١٠ الخ.

يحوّل الألوان بالقوّة إلى ألوان بالفعل. وبين هاتين المرحلتين من الإدراك، أي المادّية والفاعلة، مرحلة ثالثة يدعوها أرسطو الملكة hexis، وهي عبارة عن حصول الصور المدركة في الذهن دون مطالعتها بالفعل، كما يحصل للعالم الذي اكتسب المعلومات ولكنه لا يستعملها الآن[1].

والعقل بالفعل الذي دعاه الإسكندر الأفروديسي فيما بعد بالفعّال poeticos يتصف بخصائص شتى لم يوضح أمرها أرسطو كل الإيضاح. فهو يقول في كتاب النفس إن الفعل بهذا المعنى غير قابل للاختلاط بالمادّة amiges ومفارق للمادّة choristos وغير منفعل apasthes، وهو في جوهره فعل محض[2]، مما حمل شارحه الإسكندر الأفروديسي (اشتهر حوالى ٢٠٥ م) إلى القول إنه الله أو المحرّك الذي لا يتحرّك الذي وصفه أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة بأنه عقل محض يعقل ذاته دون أي شيء آخر[3].

ومهما يكن من اختلاف التأويل المتضاربة لهذا العقل قديماً وحديثاً، فواضح أنه عنصر إلّهي، يقول أرسطو في كتاب الكون والفساد[4] إنه «يحلّ في الجسم من خارج»، ويضمر فيما مرّ من إشارات إلى أنه خالد أو أزلي. وهذا كما يبدو هو حاصل جواب أرسطو على خلود النفس الذي طرحه في مطلع كتاب النفس، وهو أن في النفس عنصراً إلّهيًا خالداً وحسب، أما الفرد، وهو مركّب من نفس وجسد، فيفنى بفناء جسده أو انحلاله. وبكلام أوضح قال أرسطو بخلود الأنواع وفناء الأفراد، فلا خلود إلّا للنوع البشري عنده.

بالإضافة إلى القوى الإدراكية، تتصف النفس بالحركة، وأبسط أشكالها الحركة المكانية التي تتصف بها جميع الحيوانات. أما الإنسان فيتصف بحركة أخرى هي الحركة النزوعية (ومقرّها القلب) التي تحملنا على طلب خير أو لذة ما وتجنّب نقيضها. وبهذه القوّة يقترن العقل العملي الذي يحدّد الوسيلة المفضية إلى الغاية التي تطلبها القوّة النزوعية، تعاونه في ذلك المخيّلة

---

(١) المرجع ذاته، ٤٢٩ ب ٧.
(٢) المرجع ذاته، ٤٣٠ أ ١٦.
(٣) ما بعد الطبيعة، الكتاب الثاني عشر (اللام) ١٠٧٤ ب ٣٤.
(٤) الكون والفساد، ٧٣٦ ب ٢٧ وما يلي.

بحكم إدراكها للجزئيات. ومع ذلك قد يحدث تضارب بين هذه القوى الثلاث، أي النزوع والعقل والمخيلة، لأن العقل يصيب دوماً، بينما النزوع والمخيلة قد يصيبان وقد يخطئان، لذلك كانت الغاية التي يهدف إليها النزوع الخير الأصيل حيناً، كما في الملكات الفاضلة، أو الظاهر، كما في الملكات الأخرى، حيناً آخر[1]. ويمتاز الحيوان العاقلُ عن سائر الحيوانات بالقدرة على التمييز التي ينسبها أرسطو إلى «الخيال الإرادي»، (خلافاً للخيال الغريزي أو الحسّي، الذي تتّصف به جميع الحيوانات)[2]. والخيال الإرادي هو، بمعنى ما، مبدأ التحريك في الحيوان، ما دام العقل بحدّ ذاته، وهو ملكة إدراك الكليات، عاجزاً عن مطالعة الصور الجزئية التي تحرّك الإرادة في الإنسان، وتوجهها وجهة الخير أو الشرّ.

ز ـ مبادىء ما بعد الطبيعة

يعرّف أرسطو الحكمة أو الفلسفة الأولى بالبحث عن علل الأشياء ومبادئها الأولى[3]، فوجب تقصّي هذه العلل والمبادىء وتحديد صلتها بغيرها من العلل والمبادىء التي تبحث عنها العلوم الأخرى، لذلك تناول في كتاب ما بعد الطبيعة أو المتافيزيقا مبادىء المعرفة (الكتاب الرابع) والوجود من حيث هو وجود (الثالث والسادس) والجوهر (السابع) والقوة والفعل (التاسع) وعلّة الموجودات القصوى، أو المحرّك الذي لا يتحرّك (الثاني عشر).

ويتساءل أرسطو في الكتابين الثالث والرابع ما إذا كان ثمة علم واحد يبحث في طبيعة الموجود كموجود وما إذا كان هذا العلم علماً أصيلاً، إذا قيس بالعلوم الجزئية الأخرى، كالطبيعيات والرياضيات وسواها. ويجيب أن لا بدّ من إثبات علم لا يبحث في أيّ من أعراض الموجود أو لواحقه ، بل في الخصائص الجوهرية التي تصدق على جميع الموجودات الخاصة، كمبادىء البرهان وانقسام الموجود إلى الصورة والمادّة أو إلى القوّة والفعل، وأخيراً في ذلك

---

(١) النفس، الكتاب الثالث، ٤٣٣ أ ٢٥.

(٢) يقابل هذا الخيال الغريزي أو الحسّي، كما يدعوه أرسطو، القوّة الواهمة أو الوهمية عند الحيوان، كما يقول ابن سينا، النجاة، ص ٢٠٢.

(٣) ما بعد الطبيعة، الكتاب الأوّل، ٩٨١ ب ٢٧.

الضرب من الموجود المفارق كلّيًا للمادّة والذي لا يفحص عنه أيّ علم آخر، أي الله والعقول المفارقة التي تحرّك الأجرام السماوية.

رأينا في المنطق أن الجوهر هو محور المقولات وأنه عبارة عن الموجود الذي تسند إليه جميع الأعراض ولا يسند بدوره إلى أيّ شيء آخر، فكان بهذا المعنى أحد المبادىء القصوى التي يجب أن يفحص عنه علم ما بعد الطبيعة فحصاً وجوديًا، لا فحصاً منطقيًا، كما في كتاب المقولات. وبالفعل يذهب أرسطو في مطلع الكتاب السابع إلى أن السؤال الذي أثير قديماً ويثار الآن وسيثار دوماً، وسوف يبقى موضع شكّ أو تساؤل، أعني: ما هو الوجود؟ ليس إلاّ السؤال: ما هو الجوهر؟[1] ويطلق أرسطو على الجوهر اسم الكائن ousia، وهي اسم الفاعل من فعل الكون einai، فكان البحث في الجوهر عبارة عن البحث في الوجود.

ويختلف مفهوم الجوهر أو الموجود عند أرسطو عن سابقيه لا سيّما أفلاطون في أنه، كما مرّ، محور الإسناد سواء في النحو أو المنطق، ومدار التغيّرات التي تلحق بأعراض الموجودات دون أن تلحق بجوهرها. فلزم عن ذلك أن الموجود مركّب من عنصر لا يتغيّر، هو ذاتية الشيء أو ماهيّته، ويدعوها أرسطو صورته، والأعراض أو المحمولات التي تسند إليه وتتعاقب عليه وفقاً لمبادىء الصيرورة أو التضادّ. وأهمّ العناصر التي يتركب منها الموجود الصورة، وهي مبدأ الكمال أو الفعل entelecheia، والمادّة، وهي مبدأ النقص أو القوّة. ومع أن الترابط بين هذين المفهومين يكاد يكون تامًّا، فالقوّة والفعل مفهومان متافيزيقيّان متّصلان بالوجود الذي يقسم، كما يقول، إلى ما هو بالقوة وما هو كمال الوجود.

ويوجز أرسطو معاني القوّة أو القدرة dynamis في خمسة:

١ ـ «مبدأ التحرّك أو التغيّر في شيء آخر غير المتحرّك أو في الشيء ذاته من حيث هو آخر»[2]. مثال ذلك أنّ صناعة البناء لا تقوم في المبنيّ، بينما

---

(١) ما بعد الطبيعة، الكتاب السابع، ١٠٢٨ ب٣.
(٢) ما بعد الطبيعة، الكتاب الخامس، ١٠١٩ أ ١٥.

صناعة الشفاء (أي الطبّ) قد تقوم في الرجل المشفي، ولكن ليس من حيث هو مشفيّ.

٢ ـ مصدر تحرّك الشيء من قِبَل شيء آخر أو ذاته كشيء آخر، كما نقول في المريض إنه قادر على التألم.

٣ ـ القدرة على فعل ذلك على وجهٍ حسن أو بحسب القصد. لذلك نقول فيمن لا يحسن المشي أو الكلام إنه عاجز أو غير قادر على المشي.

٤ ـ كذلك في حال الانفعال، أي عندما يكون الشيء قابلاً لحالة من الحركة أو التغيّر نحو الأحسن أو الأسوأ.

٥ ـ الأحوال التي تحول دون تغيّر الشيء أو انفعاله كليًّا، فالأشياء تُسحق وتدمَّر بحكم انعدام قوّة ما فيها، وتقاوم مثل هذه الأحوال بحكم قوّة ما فيها أيضاً. ويمكن دعوة هذا الضرب من القوّة المقاومة.

وتختلف القوى التي تسند إلى الكائن العاقل من حيث هي قدرة على إحداث أفعال متضادّة، بينما تقتصر قوّة الكائن غير العاقل على إحداث أفعال من نوع واحد، فالنار مثلاً لا تحدث إلاّ الحرارة، بينما يحدث من الطبّ كلا الصحّة والمرض[1].

ولا ينفصل مفهوم القوّة عند أرسطو عن مفهوم الفعل، وهو مبدأ الكمال والتحقيق بالنسبة إلى ما هو بالقوّة، والفاعل أو المحرّك الذي يخرج الشيء من حال القوّة إلى حال الفعل. فكانت نسبة القوّة إلى الفعل بمعنى ما كنسبة العدم إلى الوجود، فالموجود لا يصبح شيئاً ما يقال إنه قادر عليه، إلا بعد أن لم يكن ذلك الشيء. لذلك صحّ قولنا إن المادّة هي من الصورة بمثابة القوّة من الفعل أو العدم من الوجود، أي أنها «تتجوهر» أو تتكوّن بفعل الصورة. لذا كان لا بد من أن يتقدّم الفعل القوّة أو يسبقها من جميع الوجوه:

١ ـ فهو سابق لها بالماهيّة أو الحدّ، لأن ما هو بالقوّة لا يفهم إلاّ بالنسبة إلى ما سيكونه بالفعل، فنقول في البنّاء إنه قادر على البناء لأنه يبني، والشيء إنه مرئي بالقوّة، لأن رؤيته بالفعل غير ممتنعة.

---

(١) ما بعد الطبيعة، الكتاب التاسع، ١٠٤٦ ب ٥.

٢ ـ وهو سابق بالزمان، لأن النوع الذي يدخل الفرد في عداده سابق عليه بالزمان. ومع أن العناصر أو المواد التي يتركّب منها الفرد سابقة له بالزمان، إلا أن وجود هذا الفرد يتوقف على وجود فاعل أو محرّك موجود بالفعل، فالرجل لا يحدث إلا عن رجل والموسيقيّ إلا عن موسيقي آخر.

٣ ـ وهو سابق أيضاً بالجوهر، «لأن الأشياء اللاحقة من حيث الحدوث سابقة من حيث الصورة والجوهر»[1]. فالرجل مثلاً سابق للصبيّ والصبيّ للجنين أو المنيّ، لأن للأوّل صورة ما وليس للآخر تلك الصورة.

فالصورة إذن هي ما يصبو الموجود إليه وهي الكمال أو الغاية التي يطلبها، والقوّة إنما توجد من أجل هذه الغاية. فالحيوان لا يرمي من وراء الإبصار شيئاً آخر عدا الإبصار، وهو فعل أو كمال، كما يُستدل من لفظة energeia المشتقة من فعل ergon.

مثل هذا الكمال داخل في صلب الفعل، أي الإبصار، إلا أن الكمال أو الغاية، لا سيما في المصنوعات، قد تكون خارجة عن الفعل. فكمال فنّ البناء أو غايته يقوم في البيت المبنيّ، وكمال الحياكة في الثوب المحيك، وبصورة عامة الحركة في الشيء المتحرّك. وتنتهي سلسلة الأفعال آخر الأمر إلى «فعل المحرك الأوّل الأزلي»[2].

٤ ـ والفعل سابق للقوّة بمعنى أخصّ في الموجودات الأزليّة، التي لا توجد بالقوة قطّ، بل بالفعل دوماً. ذلك أن ما هو بالقوّة قد يوجد وقد لا يوجد، وذلك ممتنع في باب الموجودات الأزليّة، لأنها لو لم توجد لما وجد شيء قطّ، فكانت بهذا المعنى علل الموجودات الأولى والمطلقة[3]. وهي تشمل الأجرام السماوية، الخاضعة للحركة المكانية دون سواها، ومبادىء البرهان الكلية والعقول أو الجواهر المفارقة.

← تستمد جميع الموجودات الطبيعية والسماوية حركتها من مبدأ أزلي

---

(١) ما بعد الطبيعة، الكتاب التاسع، ١٠٥٠ أ ٤.

(٢) المرجع ذاته، ١٠٥٠ ب ٥.

(٣) المرجع ذاته، ١٠٥٠ ب ٢٠.

أوّل، هو علة الصيرورة أو الحدوث، من حيث يخرجها من حال القوّة إلى حال الفعل. فوجب أن يكون هذا المبدأ أولاً وأن يكون متصفاً بالكمال أو الفعل، خلواً من القوّة وما تنطوي عليه من قابلية التحرّك أو الصيرورة، أي لامتحركاً، وأن يختم سلسلة العلل أو المحرّكات في الكون، لذا دعاه أرسطو في ما بعد الطبيعة (كتاب اللام) المحرّك الذي لا يتحرّك.

ويدلّل أرسطو على وجود هذا المحرّك انطلاقاً من وجود الجوهر بمعانيه الثلاثة، (أي الموجود الطبيعي والجرم السماوي والمفارقات)، بقوله: إن الجواهر أوّل الموجودات فلو كانت جميعها قابلة للفساد أو العدم، لكان كل شيء قابلاً للفساد أو العدم ولم يوجد شيء بالفعل قط. ولكن يستحيل أن تنعدم الحركة أو الزمان الذي يعدّها، وإلاّ لما كان للقَبل والبَعد معنى قطّ[1]، أي أن بداية الزمان متناقضة. إذ لو وضعنا أن للزمان بداية (أو نهاية) لزم عن ذلك أن قبل الزمان زماناً ما، وبعد الزمان المنتهي زماناً ما، فكان الزمان لامتناهياً من طرفيه.

فإذا كانت الحركة أزلية، شيمة الزمان، «وجب أن يوجد مبدأ جوهره فعل»[2]، من شأنه أن يولّد الحركة في الكون دون انقطاع وأن يكون مفارقاً للمادّة، إذ لو انطوى على أيّ قدر من القوّة (أو المادّة) لأمكن انقطاع الحركة، وهو محال. فوجب إذن أن يوجد متحرّك أزلي هو السماء الأولى أو الفلك الأقصى، ومحرّك لهذا المتحرّك لا يتحرّك قط هو جوهر وفعل أزليّان.

أما كيف يحرّك هذا المحرّك الكون دون أن يتحرّك، فذلك شبيه بحركة الرغبة أو الإرادة التي تتحرّك نحو موضوعها، وهو الخير الأصيل أو الظاهر، دون أن يتحرّك هذا الموضوع. وكذلك الفكرة لدى الفعل يحرّكها الموضوع دون أن يتحرّك من حيث هو سببها الغائي، الذي من شأنه أن يولّد الحركة دون أن يتحرّك، بينما يتحرّك عنه أو نحوه كل شيء آخر. وعليه فهذا السبب غير قابل لأيّ شكل من أشكال التغيّر، فكان ضروريًا أو

(١) ما بعد الطبيعة، الكتاب الثاني عشر، ١٠٧١ ب ٢ وما يلي.
(٢) المرجع ذاته، ١٠٧١ ب ٢٠.

واجب الوجود، لأنه يستحيل أن يكون على خلاف ما هو عليه، وذلك تعريف الضروري أو الواجب عند أرسطو[1].

ومن خواص هذا المبدأ الأوّل، الذي عليه «تتوقّف السماوات وعالم الطبيعة»، أنه حياة فضلى من النوع الذي لا ننعم به نحن البشر إلا فترة وجيزة. ويعني أرسطو بالحياة الفضلى هذه كمال الحياة العقلية أو الفكر، فكان جوهر المحرّك الذي لا يتحرّك عنده، أنه عقل بالفعل يتّحد فيه الذات والموضوع، من حيث يعقل أشرف الأشياء وأنفسها، وهي ذاته، ويتنزّه عن عقل ما دونها شرفاً أو نفاسة لما يُدخله ذلك عليه من نقص أو خساسة. فهو والحالة هذه عقل يعقل العقل[2]. «من هنا نقول إن الله (وهو هذا المحرّك الذي لا يتحرّك) كائن حيّ أزلي كلّي الخير، بحيث تسند الحياة والديمومة المتواصلتان والأزليتان إلى الله، فذلك هو الله»[3].

ويورد أرسطو في كتاب الطبيعة دليلاً آخر على وجود المحرّك الذي لا يتحرّك انطلاقاً من مبدأ الحركة. فمن طبيعة الحركة المكانية، لا سيّما المستديرة منها، أنها أزلية. وكل جزء من أجزاء هذه الحركة يفترض وجود محرّك يخرجه من حال القوّة إلى حال الفعل. فلا بدّ والحالة هذه من أن تتسلسل المحرّكات إلى ما لا نهاية، وهو محال، أو أن تنقطع السلسلة عند محرّك أوّل لا محرّك له[4]. ويبطل أرسطو التسلسل إلى ما لا نهاية من جهتين، الأوّل أننا إذا افترضنا متحركاً يتحرّك بفعل محرّك آخر، يتحرّك بدوره بفعل محرّك آخر وهكذا دواليك، كانت جميع هذه الحركات واقعة في زمان واحد (ما دام المحرّك والمتحرّك في زمان واحد قطعاً) وكانت سلسلة المحرّكات التي افترضناها لامتناهيةً تتحرك في زمان متناهٍ واحد، وهو خُلف. والثانية أن سلسلة المحرّكات الحاصلة بالفعل لا بد أن تنتهي إلى محرّك أوّل، لاستحالة وجود سلسلة أو مجموعة لامتناهية. فاللاتناهي من

---

(١) المرجع ذاته، ١٠٧٢ ب ٥. والكتاب الخامس، ١٠١٥ ب ٢.
(٢) ما بعد الطبيعة، الكتاب الثاني عشر، ١٩٧٤ ب ٣٣.
(٣) المرجع ذاته، ١٠٧٢ ب ٢٩.
(٤) الطبيعة، الكتاب الثامن، ٢٥٧ ب وما يلي.

خصائص ما هو بالقوة وحسب، كالمجموعات العددية أو أجزاء الزمان المتعاقبة.

وبالإضافة إلى المحرّك الأوّل الذي لا يتحرّك، وعليه تتوقف السماوات والأرض، يضع أرسطو سلسلة من المحرّكات الدنيا التي من شأنها أن تحرّك الكواكب والأفلاك المتصلة بها حركة أزلية. وهي تشبه المحرّك الأوّل من حيث هي بريئة من المادّة وغير خاضعة للكون والفساد وتحرّك الأفلاك حركة غائية شبيهة بالرغبة أو الشوق، ويقابل عددها عدد الحركات الفلكية ومضاداتها، أي ٥٥، فإذا استثنينا منها عدد الحركات التي تسند إلى الشمس والقمر، كان عددها ٤٧[1]. ويدعو أرسطو هذه المحرّكات جواهر قياساً لها على المحرّك الأوّل الذي لا يتحرك، ويصفها بأنها عقول مفارقة للمادّة أو مجرّدة عنها، لهذا عرفت منذ القدم باسم الجواهر أو العقول المفارقة.

مع ذلك يصرّ أرسطو على وحدانية الكون ووحدانية المحرّك الذي يحرّكه «بالماهيّة والعدد»، أولاً لأنه «الحق التام»، وثانياً، لأن الكون يرفض أن تحكمه مبادىء عدّة، حكماً فاسداً كما رأى بعض القدماء، أو كما قال هوميروس (الإلياذة ٢، ١٠٤): «لا خير في كثرة الرؤساء، فليكن الرئيس واحداً»[2].

ح - علم الأخلاق

يبحث علم الأخلاق عن الخير الأقصى الخاصّ بالإنسان، لذا كان جزءاً من العلم المدني أو السياسة التي تبحث عن خير المجموع وهو أسمى وأشرف من خير الفرد[3].

من المذاهب التي أجمعت عليها العامّة والخاصّة أن الخير الأقصى هو السعادة، ولكنهم يختلفون في تحديد السعادة، فيرى البعض أن السعادة تكمن

---

(١) الإشارة إلى الأفلاك الأربعة التي أضافها كاليّوس Callippus لدى إدخال التعديلات على نظام يودوكسوس الفلكي Eudoxus، وعلى هذين النظامين بنى أرسطو نظريته في العقول المفارقة، راجع: ما بعد الطبيعة، الكتاب الثاني عشر، ١٠٧٣ ب ٣٥.

(٢) ما بعد الطبيعة، الكتاب الثاني عشر، ١٠٧٤ أ ٣٥ و١٠٧٦ أ ٤٠.

(٣) الأخلاق النيقوماخية، الكتاب الأول، ١٠٩٤ ب ٧.

في اللذة، والبعض الآخر يراها في الجاه أو الثروة. ومنهم، كالأفلاطونيين، من ذهب إلى أن الخير الأقصى أحد المُثُل القائمة بذاتها ومنها تستمدّ جميع الموجودات خيرها الخاصّ(1). ويشمل الفريق الأول معظم البشر، لا سيّما الجهلة، الذين لا تختلف أذواقهم عن العبيد، لذلك كانوا يختارون الحياة اللائقة بالبهائم، مقتدين ببعض الوجهاء والعظماء(2). أما «ذوو الذوق الرفيع والسجيّة العملية» فيرون أن السعادة عبارة عن الجاه أو الشرف، ولكنهم ينسون أن الجاه أو الشرف يتوقف على المانح لا على الممنوح، والخير الذي نبحث عنه هو شيء يخصّ المرء بذاته ولا يسهُل سلبه إيّاه. وأخيراً ليست حياة الثروة هي الخير المطلوب لأن المال لا يطلب من أجل المال، بل من أجل شيء آخر وطلبه ينطوي على شيء من الإكراه، أي أن الإنسان مجبر على طلب المال بحكم حاجاته الماديّة(3).

ولا ينكر أرسطو الصلة بين السعادة واللذة، ويلاحظ في الردّ على أفلاطون الذي اعتبر اللذة شرًّا كلّها أن طلب البشر للّذة مظهر من مظاهر طلبهم للحياة، فحيث نجد الحياة، حتى على مستوى البهائم، نجد الرغبة في الالتذاذ. ولكن لا يلزم عن ذلك أن اللذة هدف أو غاية إنسانية بحدّ ذاتها، بل هي الثمرة اللازمة لممارسة الإنسان قواه الطبيعية، أو الكمال الذي يقترن بممارسة قوّة من قوى النفس لوظيفتها الخاصّة(4). والحياة التي تخلو من جميع أشكال اللذة يستحيل أن تتصف بالسعادة.

في تعريف السعادة ينكر أرسطو أن تكون قوّة أو استعداداً، ويصرّ على أنها كمال أو فعل يطلب بحدّ ذاته. وكلّما سما هذا الكمال أو الفعل، كلما دنت طبيعته من الهدف المنشود. ولما كانت أسمى الأفعال أو الكمالات تلك المتصلة بالقوّة الناطقة، كانت الحياة العقلية أو حياة التأمّل التي تبلغ فيها تلك القوّة ذروة كمالها، الخير الإنساني الأقصى، أي السعادة eudaimonia كما حدّدناها أعلاه، وهي الحياة التي لا تفتقر إلى أي شيء خارج عنها، خلافاً

---

(1) المرجع ذاته، ١٠٩٥ أ ٢٦.

(2) يذكر أرسطو في هذا المقام آشور بانيبال Sardanapallus كشاهد على هؤلاء العظام.

(3) الأخلاق، الكتاب الأوّل، ١٠٩٦ أ ٥.

(4) الكتاب العاشر، ١١٧٤ ب ١٩.

للحياة السياسية أو العسكرية، التي لا تستقيم إلا بالأسباب الخارجية. وهذه الحياة أقرب ما تكون إلى الحياة الإلّهية، فالله، كما رأينا في ما بعد الطبيعة، عقل يعقل العقل. ويصيب الإنسان قسطاً من هذه الحياة، كما يقول أرسطو، «لا من حيث هو إنسان، بل من حيث يتصف بصفة إلّهية»[1]. ومن الشطط أن نصغي إلى الشعراء الذين يشيرون علينا أن نقنع بما هو بشريّ، ما دمنا بشراً، بل ينبغي أن نحيا بحسب أسمى ما تقوى عليه طبيعتنا البشرية ونتشبه بالآلهة ما أمكننا ذلك. والعقل هو ما يحكي الطبيعة الإلّهية في طبيعتنا البشرية، فكان الإنسان فوق كل شيء هو العقل، وكانت الحياة العقلية أسعد حياة.

السعادة التي تكمن في الحياة العقلية إذن خير الإنسان وغايته القصوى. ولكن ما هي السُّبل المؤدِّية إلى هذه الحياة، أو الوسائل المفضية إلى هذه الغاية؟

الجواب باختصار هو الفضيلة، ولكنّ للفضيلة arete في الاصطلاح الأرسطوطالي مدلول خاص، وهو ميزة الشيء وخاصّته الذاتية المتصلة بقواه أو ملكاته الخاصّة. فإذا فحصنا عن قوى الإنسان تبيّن لنا، كما مرّ في علم النفس، أن منها ما هو مشترك بين الإنسان والحيوان والنبات، كالقوة الغاذية، وما هو مشترك بين الإنسان والحيوان، كالقوة الحاسّة، ومنها ما هو خاصّ بالإنسان دون سواه، وهو القوّة الناطقة. فلزم أن تكون فضيلة الإنسان عبارة عن كمال النفس الناطقة فيه، وهذا الكمال، كما رأينا، عبارة عن السعادة بمعناها الأدقّ.

ومع ذلك لا ينكر أرسطو أن النفس تنقسم إلى قسمين: عاقل وغير عاقل، وغير العاقل هو الذي يشترك فيه الإنسان مع الحيوان والنبات، ومردّه إلى القوى الغاذية والمنمية. ويتوسط القوتين العاقلة وغير العاقلة قوة الشهوة أو النزوع التي كثيراً ما تضادّ القوّة العاقلة، ولكنها تعنو أو تنقاد لها عند الرجل الفاضل. وعلى ترويض هذه القوة الوسطى وتسخيرها للقوّة العاقلة يتوقف اكتساب الفرد للفضائل العملية على سبيل التعوّد أو المراس، بينما يتوقف اكتسابه للفضائل النظرية على استكمال القوة الناطقة على سبيل التعليم[2].

---

(١) الأخلاق، الكتاب العاشر، ١١٧٧ ب ٢٦.

(١) الأخلاق، الكتاب الثاني، ١١٠٣ أ ١٥.

وتلعب العادة أو الملكة ethos دوراً هامًّا في اكتساب الفضائل، حتى دعي علم الأخلاق ethike لاشتقاقه من لفظة قريبة منها. ذلك أننا لا نكتسب الفضائل إلا بالمراس ولا نتقن أفعال الفضيلة إلا بالتكرار، وحتى رجال السياسة يعملون على حمل المواطنين على حياة الفضيلة من خلال سنّ القوانين التي تنمّي فيهم الملكات الحسنة، وهو ما يميّز الدستور الحسن عن الدستور السيّء. فلزم «أن الفضائل لا تنشأ فينا بالطبع ولا خلافاً للطبع، بل الطبيعة تعدّنا لاكتسابها، ونتملك منها بفضل العادة»[1].

ومما يساعد على اكتساب الفضائل ورسوخها في النفس التكرار من جهة، والتزام قاعدة الاعتدال من جهة ثانية. ذلك أن الإفراط أو التفريط في ممارسة الأفعال أو طلب الشهوات يفسد الفضائل ويخرق التوازن الذي تفترضه حياة الفضيلة. من كل ذلك يخلص أرسطو إلى تحديد الفضيلة بدقة، قائلاً إنها: «ملكة خلقية مرتبطة بالاختيار وقائمة في وسط ما (أي الوسط بالنسبة لنا لا بالنسبة للموضوع) قابل للتحديد على أساس مبدأ عقلي، وهو ذلك المبدأ الذي يحدّده صاحب الحكمة العملية (أو الرويّة)»[2]. فكانت الفضيلة والحالة هذه وسطاً بين رذيلتين، إحداهما إفراط والأخرى تفريط، في مضمار الانفعالات أو الأفعال. ولكن أرسطو ينبّه إلى أنه ليس من شأن كل انفعال أن يكون له وسط، كالغيظ والوقاحة والحسد، ولا كل فعل، كالزنى والسرقة والقتل. فمن طبيعة هذه الطائفة من الانفعالات والأفعال أن تكون شرًّا بحدّ ذاتها، «ولذلك يستحيل أن يصيب المرء في اقترافها، بل هو دائماً مخطىء»[3]. والقاعدة العامة التي يضعها أرسطو هي أنه يستحيل أن يكون للفضائل بحدّ ذاتها أو الرذائل بحدّ ذاتها أوساط، بل هي خير محض في الحال الأولى، وشرّ محض في الحال الثانية.

فإذا طبّقنا هذه القواعد على الحالات الخاصّة، تبيّن لنا أنّ لكل فعل أو انفعال وسطاً يقابله هو فضيلة وطرفين هما رذيلة، كما يلي:

---

(١) الأخلاق، الكتاب الثاني، ١١٠٣ أ ٢٥.
(٢) المرجع ذاته، ١١٠٧ أ ١.
(٣) المرجع السابق، ١١٠٧ أ ١٥.

الأفعال أو الانفعالات	الإفراط	الوسط	التفريط
١ ـ الخوف	التهوّر	الإقدام	الجبن
٢ ـ اللذّة والألم	التهتّك	العفّة	بلادة الطبع
٣ ـ العطاء	التبذير	الكرم	التقتير
٤ ـ الشرف والعار	الغرور	الكرامة	التسكّع
٥ ـ الغضب	الغيظ	طول الأناة	كظم الغيظ
٦ ـ التعاطي مع الآخرين بالقول أو الفعل	المبالغة	الصدق	التحفظ
٧ ـ التعاطي مع الآخرين بالقول أو الفعل	التهريج	الظرف	ثقل الظلّ
٨ ـ التعاطي مع الآخرين بالقول أو الفعل	التملّق	الوداد	الحرد

ومن مقوّمات الأفعال الفاضلة أنها تنطوي على اختيار، وإلاّ لم يكن الفعل الفاضل جديراً بالثناء أو التقريع. ويختلف الفعل الاختياري عن غير الاختياري، من حيث إن «مبدأ التحريك» أو المبادرة، يكمن في الفاعل ذاته، وأن الفاعل في لحظة الاختيار يدرك ظروف الفعل الخاصّة إدراكاً تامًّا[1]، أي أن هذا الاختيار صادر عن وعي تامّ للظروف الحاليّة للفعل، وإلاّ لم يصحّ أن تسند تبعة هذا الفعل إلى فاعله. ومع ذلك فالأفعال التي تصدر عن الغضب أو الشهوة ليست اضطرارية، لأنها مرتبطة بالرغبات أو النوازع البشرية، وهي مما يستحق المرء الثناء أو التقريع من شأنه. إلاّ أن الأفعال الصادرة عن الإكراه، وعن الغفلة أو اللاوعي التامّ اضطرارية.

ويرى أرسطو أن حريّة الإرادة اختيارية، ولكنها تختلف عن الاختيار، من حيث إن الاختيار أشمل. فالأولاد والحيوانات الدنيا توصف بالاختيار، لا بحرية الإرادة، والأفعال التي تحدث عفواً أو تلقائيًّا توصف بالاختيارية لا بالإرادية، وهي تختلف عن التمنّي، لأن الإرادة لا تتصل بالمستحيلات قط، مع أن المرء

(١) الأخلاق، الكتاب الثالث، ١١١١ أ ٢٠.

قد يتمنّى ما هو في جوهره مستحيل، كتمنّي الخلود[1]. ومع أنه ينكر أن الإرادة رأي، ما دام صاحب الرأي قد يخطىء في تقدير الموضوع، فهو يصرّ على أن الإرادة تنطوي على مبدأ عقلي أو فكري يـمكن دعوته بالتروّي. فما هو موضوع هذا التروي؟

يجيب أرسطو أنه يستحيل أن نروّي في كل شيء، فنحن لا نروّي في ما هو أزلي أو ما هو طبيعي أو مـا يحـدث بالصدفـة، أو ما هو خارج عن نطاق مقدورنا، بل «نروّي في الأشياء الواقعة في نطاق قدرتنا ويمكن تحقيقها وحسب»[2]. ونحن نروّي بصورة عامّة في الوسائل، لا في الغايات، فالطبيب لا يروّي فيما إذا كان عليه شفاء المريض، والسياسي فيما إذا كان عليه إحلال النظام والقانون، والخطيب فيما إذا كان عليه الإقناع. فهم يفترضون الغاية، ويروّون في الأسباب المفضية إليها، ولا سيّما أفضلها وأقربها منالاً. فموضوع الإرادة التي تنطوي على التروّي هو، آخرَ الأمر، الممكن الذي يعرّفه أرسطو بقوله: ما كان من شأنه أن يتحقق بفضل جهودنا، وهو مدار التروّي الذي ينتهي عنده الاختيار الحرّ[3].

بناءً على هذه المقدّمات العامّة في ماهيّة الفضيلة ونقائضها والسبل المفضية إلى تحقيقها، يأخذ أرسطو في معالجة كل من الفضائل الجزئية وتحليلها تحليلاً موضوعيًا، فيبدأ بالشجاعة ثم يتطرّق إلى العفّة، فالكرم، فعزّة النفس، فالتودّد، وما يلحق بها من فضائل «اجتماعية»، فالحياء. ثم يتناول العدالة، فالفضائل العقلية الخمس، أي العلم والفنّ والرويّة (أو الحكمة العملية) والحدس والحكمة النظرية (أو الفلسفية). ويختم تحليله للفضائل ببسط شامل لإحدى الملكات التي يمكن اعتبارها الإطار الشامل، شيمة العدالة، للفضائل الجزئية، أو أحد شروطها الإنسانية أعني الصداقة أو المحبة **philia**.

ونكتفي في هذا الباب ببسط بعض وجوه هذا التحليل لثلاث من أمهات الفضائل، وهي العدالة والحكمة والصداقة. يعرّف أرسطو العدالة بقوله: «هي

---

(١) الأخلاق، الكتاب الثالث، ١١١١ ب ٢٤.
(٢) المرجع ذاته، ١١١٢ أ ٢٠.
(٣) المرجع ذاته، ١١١٣ أ ٥.

ملكة خاصّة تحمل صاحبها على توخّي صنع ما هو حق والتصرّف على الوجه الصحيح وطلب ما هو حق دوماً»[1]، وعلى نقيضها الظلم الذي يحمل أصحابه على صنع ما هو باطل وطلبه دوماً. وللعدالة هذه صلة بالالتزام بما هو مشروع، فجميع الأفعال المشروعة عادلة، والعكس بالعكس، لذا ندعو كل ما من شأنه خدمة الخير العام أو سعادة المجموع عدلاً، وهو بالضبط ما يرمي إليه واضع الشرائع. «فالعدالة بهذا المعنى عبارة عن الفضيلة الشاملة، لا بإطلاق ولكن بالنسبة إلى جارنا»، أي في مجتمع بشري منظّم[2]، ويليها العدالة بالمعنى الخاصّ، وهي أقسام:

١ ـ العدالة التوزيعية، وهي التي ترتبط بالتوزيع العادل للمال أو المناصب في الدولة بحسب استحقاق أصحابها.

٢ ـ العدالة التصحيحيّة، وهي التي تعطي لكل ذي حق حقه في المعاملات الاختيارية، كالبيع والشراء والاستدانة، وغير الاختيارية، كالسرقة والزنى والاغتيال وشهادة الزور (وهي أفعال خفية)، وكالحبس والقتل والتشويه والإهانة (وهي أفعال تقترن بالعنف). وهذا الضرب من العدالة عبارة عن إنصاف صاحب الحق المغتصب أو المنتزع وردّ حقّه إليه.

٣ ـ العدالة السياسيّة، وهي التي تسند إلى أناس أحرار متساوين يشتركون في حياة الدولة الواحدة، ويخضعون للقوانين، وهي قسمان: طبيعية ووضعية، فكانت العدالة المتصلة بها طبيعيّة ووضعيّة كذلك. فالعدالة الطبيعيّة واحدة في جميع الأصقاع «لا تتوقف على اعتقاد الناس هذا أو ذاك»[3]، كما يقول أرسطو، بل تتّصف بالإلزام في كل مكان، بينما العدالة الوضعية تختلف باختلاف البلدان والأعراف، كالمبالغ التي تحدّد في فداء السجين أو الأسير، والقرابين التي تقرّب إلى الآلهة، ومنطوق المراسيم، فهي تختلف من بلد إلى آخر.

أما الحكمة sophia فهي أمّ الفضائل العقلية، التي يمكن وصفها بجودة

---

(١) الأخلاق، الكتاب الخامس، ١١٢٩ أ ٦.
(٢) المرجع ذاته، ١١٢٩ ب ٢٥.
(٣) المرجع ذاته، ١١٣٤ ب ٢٠.

القوّة العقلية أو امتيازها، وعدّتها خمس كما مرّ: العلم والرويّة والفن والبديهة والحكمة. أما العلم episteme فهو معرفة الأمور الضرورية التي لا يلحق بها تغيّر قط، وهي المبادىء الكلّية، وما يلزم عنها من نتائج بحسب قواعد المنطق. والحدس إدراك المبادىء الكلّية بالبديهة دون قياس أو استدلال، والفنّ القدرة على صنع شيء ما بحسب إشارة العقل. يبقى الرويّة أو الحكمة العملية phronesis، وهي القدرة على تقدير ما هو خير أو نافع واقتناص الأوساط التي هي لبّ الفضائل، كما رأينا. أما الحكمة النظرية فهي الملكة التي تتوّج سائر هذه الملكات العقلية، وهي عبارة عن قوّة الحدس nous وقد اقترنت بالمعرفة العلمية، «أي المعرفة العلمية لأسمى الموضوعات وقد بلغت كمالها الخاص»[١]. وهي تختلف عن الحكمة العملية والسياسيّة، من حيث لا تتوخّى النافع أو العملي إن للفرد أو المجتمع. «بهذا المعنى نقول إن أنكساغورس وطاليس وأشباههما يتّصفون بالحكمة النظرية دون العملية، لأننا نجدهم يجهلون ما هو لمصلحتهم، فنقول إنهم يعرفون أشياء خارقة ومدهشة وصعبة وإلهية، ولكنها غير ذات جدوى، يعني أنهم لا يتوخون الخيرات البشرية»[٢]. وقد حدّد أرسطو في الكتاب الأوّل من ما بعد الطبيعة خصال الحكيم الأخرى، وهي أنه يلمّ بجميع المعارف بقدر الاستطاعة على سبيل الإجمال لا التفصيل، ولا سيما أصعبها وأبعدها عن متناول سائر البشر، ومعرفته أدق المعارف وأوثقها لأنها تدور على المبادىء الكلّية التي هي أساس جميع المعارف، وأخيراً، أنه قادر على التعليم والقيادة، ما دام يلمّ بغايات الأمور، ولا سيما الخير الأقصى[٣].

وتمتاز الصداقة أو المحبّة philia عن سائر الفضائل، من حيث هي شرط لازم للحياة المدنية، فمن دون الأصدقاء تستحيل الحياة، ولو توافرت للمرء جميع الخيرات. إذ ما نفع اليسار إذا لم تتوافر ظروف العطاء وكيف يصان دون الأصدقاء أو الأعوان، وحتى في أحوال الفقر والشقاء يعتبر

---

(١) الأخلاق، الكتاب السادس، ١١٤١ أ ٢٠.

(٢) المرجع ذاته، ١١٤١ ب ٥.

(٣) ما بعد الطبيعة، الكتاب الأوّل، ٩٨٢ أ ٧.

الأصـدقاء المـلاذ الـوحيد. وسواء في سنّ الصغر حيث يحتـاج المـرء للهـداية، أو في سن الشيخوخـة، حيث يحتـاج للمعونـة والـرعاية، تصعب الحيـاة من دون أصـدقاء أو أعـوان.

وفي إيضاح مدلـول الصـداقة، دعنا نبحث عن غـرضها، أو موضوعها، وهو، كما يقول أرسطو، الخير أو النافع أو الملذّ. وهـذه الصـداقة أو المحبّـة لا تتقوم إلا بثلاثة شروط: المبادلـة وحسن النيّة والإفصاح. فنحن لا نحبّ الجمادات ولا نصف إعجابنا بمجهول أو ناءٍ عنا بالصـداقة، لأنه لا يستطيع أن يبادلنا حسن النيّة أو الإعجاب أو يفصح عنهما أو يصـرّح بهما.

وبنـاءً على أغـراض الصـداقة الثلاثة الآنفـة الذكـر، يقسم أرسطو الصـداقة إلى ثلاث فئات: الصـداقة القائمة على المنفعـة، حيث لا يحبّ الصديق صـديقه بحـدّ ذاته بل للمنفعـة المرجوّة، والصداقة القائمة على اللذّة، وهي التي تربط بين طـلّاب المتعـة المتبادلة. لـذا كـان هـذان الضـربان من الصـداقة عـرضة للانحـلال السريع، إذ ما أن تزول المنفعـة أو تنقطع اللـذة حتى تزول الرابطة بين الصديقين وتنقطع، لأن من طبيعة النافع أو اللاذّ أنه خاضع للتغيّر أو التحـوّل بسرعة. وتكثر صـداقة اللـذة بين الشباب وصـداقة المنفعة بين الشيوخ، أما القسم الثالث من الصـداقة فهو الصـداقة القائمة على الفضيلة، وهي التي تربط بين فضـلاء متساوين في الفضل. ومن طبيعة هـذه الصـداقة أن صاحبها يحبّ قـرينه أو يصادقه ويتمنى الخير له من أجـل ذاته، لا من أجـل منفعة أو لـذّة، وأنها تدوم ما دام الصديقان على حالهما من الفضيلة. ولما كانت صـداقتهما من النوع الأصيـل والفاضـل، كان من الطبيعي أن يجـدا الـرابطة بينهما مدعاةً للـذة أو الاستمتاع، لأن الخير واللـذة متلازمان.

ولكن من طبيعة هـذه الصـداقة القائمة على الفضيلة أن تكـون نادرة، لنـدرة الفضـلاء، وأن تكون باقية لبقاء الفضائل متى استحكمت في النفس. وهي تتصف، شيمة العـدالة، بصفة اجتماعية، لأن من مقوّمات المجتمع أن يرتبط أبناؤه بربـاط الصـداقة أو المنفعـة المتبادلـة، وهو ما يصحّ بالـدرجة الأولى على المجتمع السياسي أو الدولة. وهـذه الـدولة ثلاثة أقسام: الملكية (أو حكم الفـرد) والأرستقراطية والحكم الدستوري politeia. وكل منها ينطوي

على قدر من الصداقة كما ينطوي على قدر من العدالة. إلا أن الصداقة بين الملك ورعيّته تقوم على المنافع التي يغدقها عليهم، شيمة الصداقة بين الأب والابن، وتقوم بين أفراد الدولة الأرستقراطية على الفضيلة، وكذلك بين الرجل والمرأة، بينما تقوم الصداقة في الدولة الدستورية على تبادل المصالح والمناصب بحسب قاعدتي العدل والمساواة اللتين تتميّز هذه الدولة بهما[1].

وأهمّ عناصر الصداقة عند أرسطو هي النيّة الحسنة التي يكنّها المرء نحو صديقه. ومع أنه يميّز بينها وبين الصداقة، فهو يعتبرها مفتاح الصداقة، كما أن النظر مفتاح المحبة. وكما يستحيل للمرء أن يعشق شخصاً لم يشاهده قطّ، فكذلك يستحيل أن يصادق شخصاً لم يشعر بنيّة حسنة نحوه، وعندما يبدأ هذا الشعور يأخذ في تمنّي الخير له ويبادله المنافع ويلتذّ بلقائه، وهي مقوّمات الصداقة الثلاثة. ويصف أرسطو النيّة الحسنة بقوله: «تنشأ النيّة الحسنة عامّة بحكم امتيازٍ أو فضل ما، عندما يبدو شخص من الأشخاص جميلاً أو شجاعاً أو ما أشبه في عيني شخص آخر»[2].

ط ـ السياسة

في نهاية كتاب الأخلاق، يلمع أرسطو إلى أن هدف الفيلسوف لا يقتصر على تحديد ماهيّة الفضائل، بل يجب أن يتعدّاه إلى ممارستها من جهة، وحمل الناس على التخلّق بها من جهة ثانية. ولكن يلاحظ أن البشر فئتان: فئة تتصف بالنبل والتعلق بمكارم الأخلاق وفئة تنقاد للشهوات. بالنسبة إلى الفئة الأولى، تكفي الحجّة أو الموعظة الحسنة في حملهم على الالتزام بحياة الفضيلة، أما الفئة الثانية التي تمثل أكثريّة البشر فلا ينفع معها الحجّة أو الموعظة، بل لا بدّ من اللجوء إلى الإكراه. ومع ذلك يصعب تربية الشبيبة تربية خلقية حسنة إلا في ظلّ قوانين عادلة حتى بعد أن يشبّوا عن الطوق. ويشيد أرسطو بدولة إسبرطا في هذا المجال لأن المشترع فيها قد تنبّه إلى أهميّة التنشئة المدنية، بينما المدن الأخرى تكاد تغفل هذه التنشئة

---

(١) الأخلاق، الكتاب الثامن، الفصل ١١.
(٢) المرجع ذاته، الكتاب التاسع، ١١٦٧ أ ١٧.

كليًّا[1]. لذا كان من واجب المعلّم الخلقي أو المربّي أن يتقن فن التشريع، وهو جزء من فنّ السياسة. ويعرب أرسطو هنا عن أسفه لتقصير سابقيه عن الخوض في موضوع التشريع. «فمن المستحسن إذن أن ندرس هذا الموضوع ونفحص بصورة عامّة عن مسألة الدستور، لكي تكتمل فلسفة الطبيعة البشرية عندنا ما أمكن[2]، وذلك من خلال مراجعة آراء القدماء والنظر في شتّى الدساتير التي جمعناها». ومعروف أن أرسطو كان قد جمع حوالى ١٥٨ دستوراً لدول يونانية وغير يونانية مختلفة فقدت جميعها باستثناء دستور أثينا. وفي تحليله للمسائل السياسية يتوفر بصورة خاصّة على ذكر دساتير إسبرطا وكسريت وقرطاجة وأثينا وكورنثيا ويستخلص منها العبر، دون أن يتخلّى مع ذلك عن النموذج النظري أو المعياري للدولة المثلى، إلا أنه لا يغلو غلوّ معلمه أفلاطون في التمسّك بالمثالية أو اليوطوبية، بل يبني فلسفته السياسيّة على الملاحظة والاستقراء إلى حدّ كبير.

في مطلع كتاب السياسة يصف أرسطو الدولة بأنها مجتمع ما يهدف كسائر المجتمعات، من الأسرة إلى القرية فالدولة، إلى بلوغ خير ما. ولمّا كانت أسمى المجتمعات كان الخير الذي ترمي إليه أسمى الخيرات. ولا يسهب أرسطو في تحديد هذا الخير الذي يكتفي بدعوته الحياة الفاضلة، التي تليق بالإنسان كحيوان ناطق قادر على التمييز بين الخير والشرّ، والعدل والظلم، لذا كانت الدولة مجتمعاً طبيعيًّا لا اصطناعيًّا كما كان يرى السفاسطة. والإنسان «حيوان مدني بالطبع» zoon politikon[3]، ومن يستطيع العيش خارج المدينة أو الدولة، فلا بدّ أن يكون إلّهاً أو بهيمة، وكلاهما يتّصف بالاكتفاء الذاتي. «فالغريزة الاجتماعية فطرة طبيعية، ومع ذلك فقد كان مؤسّس الدولة الأوّل أعظم المحسنين، لأن الإنسان إذا اكتمل فضله كان خير الحيوانات، ولكن إذا تجرّد من العدالة والقانون كان أشرسها»[4]. والعدالة هي الرابطة بين أبناء الدولة ومبدأ النظام في المجتمع السياسي.

---

(١) الأخلاق، الكتاب العاشر، ١١٨٠ أ ٢٥.

(٢) المرجع ذاته، ١١٨١ ب ١٥.

(٣) السياسة، الكتاب الأول، ١٢٥٣ أ ١.

(٤) المرجع ذاته، ١٢٥٣ أ ٣٠.

وفي بسطه لمبادىء الاجتماع، يبدأ أرسطو بالأسرة المؤلّفة من الأبوين والأولاد والعبيد، ثم يحدّد العلاقة بينهم جميعاً، لاسيّما السيّد والعبد. وهو يعتبر العبد جزءاً من الوسائل والأدوات التي تمكّن ربّ العائلة من إنتاج ضروريّات الحياة، أي الجزء الحيّ خلافاً للأدوات الأخرى غير الحيّة. «وهكذا فالعبد بالنسبة إلى نظام الأسرة قنية حيّة، بينما الملكية مجموع من الأدوات، والخادم نفسه أداة تسبق جميع الأدوات الأخرى»[1].

ويتساءل أرسطو: هل يولد الناس عبيداً أم أحراراً بالطبع؟ فيجيب بناءً على مبدأ عام هو أن من طبيعة الأشياء أن بعض الناس مؤهلون أن يكونوا حكّاماً، والبعض الآخر محكومين. وبالنسبة للفرد تحكم النفس الجسد، بينما القوّة العاقلة تحكم النفس. ومن يتصف بقوّة الإدراك، دون أن يمتلكها بالفعل فهو عبد بالطبع[2]، أي أن الحرّية جزء من الامتياز العقلي، بينما العبودية صفة لضعفاء المدارك العقلية. مع ذلك تنطوي لفظة العبودية على التباس، فالعبد بالعرف قد يكون حرًّا بالطبع، والعكس بالعكس، لاسيّما إذا كانت العبودية وليدة القوّة العسكرية، كما يحدث في الحروب العدوانية، فكثيراً ما يكون المغلوب (أي الأسير) أفضل من الغالب وأخلق بالحرّية والحكم.

في تعريف الدولة يجب الالتفات إلى مقوّماتها الثلاثة، وهي المواطنون والحكومة والأرض. وعلى الرغم من اختلاف أوضاع المواطنين بين دولة وأخرى، «فكل من يستطيع المشاركة في الإدارة الاستشارية أو القضائية للدولة، فهو مواطن في تلك الدولة»[3]. وبصورة عامّة يمكن تعريف الدولة بأنها مجموعة من المواطنين المتعاونين على بلوغ أهداف الحياة المدنية. فوجب إذن النظر في أشكال الحكم الصالحة التي من شأنها تنظيم شؤون المجتمع في سبيل المصلحة العامة، وهي ثلاثة تختلف باختلاف عدد الحكام، أي المَلكية، وهي حكم الرجل الواحد، والأرستقراطية، وهي حكم الأفضلين، والدستورية politeia، وهي حكم الأكثرية. فإذا انحرفت جميعها

---

(١) السياسة، الكتاب الأول، ١٢٥٣ أ ٣٠.

(٢) المرجع ذاته، ١٢٥٤ ب ٢٠.

(٣) السياسة، الكتاب الثالث، ١٢٧٥ ب ٢٠.

عن هـذا السبيل، انقلبت إلى مضادّاتها الثلاث، وهي النّظام الاستبدادي فالأوليغاركي فالديمقراطي. ويعـرّف أرسطو النظام الاستبدادي بأنه ضرب من المَلكية (أو حكم الرجل الواحد monarcheia) يهدف إلى مصلحة الحاكم نفسه، والأوليغاركية إلى مصلحة الأقلّية الغنيّة، والديمقراطية إلى مصلحة الأكثرية الفقيرة، دون أن يتوخّى أيّ منها مصلحة العامّة[1].

ويميل أرسطو لدى مقارنة أشكال الحكم الثلاثة إلى تفضيل النظام الدستوري الذي تحكم فيه الأكثرية وفقاً للقوانين. والحجّة الكبرى التي يسوقها والتي تناقض الحجج التي يسوقها أفلاطون في الدفاع عن حكم الأقليّة المتفوقة (أيّ الحرّاس والحكام)، هي أن الأكثرية مؤهلة أكثر من الأقلية أو الفرد لتقرير ما هو خير المجموع، لأن الأفراد عندما يجتمعون يصبحون فئة واحدة تمتاز كفئة عن الأقلية أو الفرد، لا سيّما في ميدان السياسة الذي ليس وقفاً على أصحاب الاختصاص، كما زعم سقراط. والاستشهاد بالطبّ على غرار أفلاطون[2] في هذا المقام لا ينقض هذه الحجة، لأن الأطبّاء، كما يقول أرسطو، ثلاثة أنواع: الطبيب العاديّ والاختصاصي والرجل المثقف الذي له بعض الإلمام بالطبّ. وفي جميع الفنون والعلوم نسند إلى الطبقة الثالثة صلاحية التقرير، كما نسندها إلى أهل الاختصاص. فبالنسبة إلى بناء المنزل مثلاً، ليست المعرفة بماهيّة المنازل وقفاً على البنّائين، بل صاحب البيت، أو مالكه أسدّ رأياً في تقرير مواصفات المنزل الذي يريده من البنّاء[3].

وعندما يتطرّق إلى مسألة الدولة المثلى، يميّز أرسطو بين المثلى بالمعنى المطلق، والمثلى بحسب الظروف. فكان على علماء السياسة الذين كثيراً ما ينحون نحو التجريد أن يبحثوا عن أفضل أشكال الحكم الممكنة التحقيق. وفي المقارنة بين أشكال الحكم الثلاثة يضع مبدأً منهجيًّا عامًّا، وهو أن فساد الأفضل هو أسوأ أنواع الفساد، لذا كان فساد المَلكيّة وهو الحكم الاستبدادي أسوأ أشكال الحكم، وفساد الأرستقراطية وهو الأوليغاركية يليه سوءًا،

(١) المرجع السابق، ١٢٧٩ ب ٥.
(٢) راجع أعلاه، ص ٨٩.
(٣) الكتاب الثالث، ١٢٨١ ب - ١٢٨٢ أ.

«والديمقراطية أقرب الثلاثة إلى المعقول»[1]. والشكل الصالح من الديمقراطية، كما مرّ، هو الحكم الدستوري الذي يفضّله أرسطو بصورة عامّة على سائر الأشكال، لأنه وسط بين طرفين، هما حكم الأغنياء كما في الأوليغاركية، وحكم الفقراء كما في الغوغائية (الديمقراطية). آفة الأولى أن الأغنياء أو أبناء الطبقة الأرستقراطية، بحكم تمتّعهم بالامتيازات المختلفة قلّما يرضخون للسلطة، «فالآفة تبدأ في المنزل، لأنّهم حين يكونون صبية، لا يتمرّنون حتى في المدرسة على الطاعة، بحكم حياة الترف التي ينشأون عليها، بينما الفقراء المدقعون في الطرف الآخر أذلّاء وخائفون. لذا كانت الطبقة الأولى لا تعرف الطاعة فوجب حكمها بالقوّة، بينما الطبقة الثانية لا تعرف كيف تحكم فوجب حكمها كما يحكم العبيد». وهكذا ينشأ لدينا دولة لا تتألّف من الأحرار، بل من الأسياد والعبيد، يحتقر الفريق الأول منهم الثاني ويحسد الفريق الثاني الأول، وتنعدم فيها رابطة الصداقة أو الألفة التي يجب أن تشدّ أبناء الدولة المتساوين بعضهم إلى بعض. لذا كانت الدولة التي تتألف من طبقة متوسّطة أفضل الدول وأشدّها استقرارًا، لأن الفقراء فيها لا يحسدون الأغنياء أو يتآمرون عليهم، ما داموا جميعاً سواسية. «فواضح أن الوسط بين أشكال الدولة هو الأفضل، لأنه أبعدها عن الشقاق. وحيث تكثر الطبقة الوسطى تقلّ أشكال الشقاق والخصومات»[2].

(١) الكتاب الرابع، ١٢٨٩ ب ٤.
(٢) المرجع السابق، ١٢٩٦ أ ٥.



الفصل السابع

المدارس الفلسفية بعد أرسطو

لا مراء أنّ الفلسفة اليونانية بلغت في النظام الأرسطوطالي ذروة تطوّرها. فقد دوّن أرسطو أقوال أئمتها، ابتداءً بطاليس وانتهاءً بأفلاطون، وناقشها واستخلص منها العِبَر التي نسّقها في نظامه الفلسفي الخاصّ، وهو نظام، كما يقول معظم الثقات اليوم، يكاد لا يضارعه نظام فكريّ آخر قديم أو حديث، إن من حيث التماسك أو الإحاطة أو العمق. وكان أرسطو قد أرسى أسس المنطق ونظرية المعرفة على أسس ثابتة، ووضع نظاماً كونيًّا أو كوزمولوجيًّا متكاملاً توّجه ببنية متافيزيقية جريئة، كما بسط مبادىء الفلسفة الخلقية والسياسية بسطاً شاملاً استوعب جميع المعطيات النفسية والاجتماعية المتوافرة لديه.

كان من الطبيعي في الحقبة اللاحقة لوفاة الإسكندر سنة ٣٢٣ ق. م. أن تصبح الفلسفة الأرسطوطالية ركيزة معظم المدارس الفكرية في الإمبراطورية المقدونية أوّلاً ثم الرومانية التي خلفتها. وبالفعل نشأت في أنحاء الإمبراطورية الأولى، لاسيما في الإسكندرية والشرق الأدنى، مدارس عدّة مهّدت لانتشار الفلسفة اليونانية في أنحاء العالم القديم. وأهمّ هذه المدارس التي سنتناولها تباعاً المشائية والرواقية والأبيقورية والأفلاطونية المحدثة. وقد رافق ظهور هذه المدارس الثلاث الكبرى مدارس أخرى كانت تنتمي إلى التراث السقراطي، هي الكلبية والمغاريّة والقيروانيّة، فضلاً عن مدارس استلهمت التراث الأفلاطوني وعُرفت بالأكاديميّة التي يمكن أن

نُلحق بها في أواخر القرن الثالث ق. م. المدرسة البيرهونية أو الشكوكية.

١ ـ المدرسة المشّائية وأعلامها

خلف أرسطو على رأس اللوقيون تلميذه وزميله ثيوفراسطس Theophrastus الذي واصل المباحث المتافيزيقية والفيزيائية والخلقية التي كان أرسطو قد وضع أسسها. ولد هذا الفيلسوف في أريسوس بجزيرة ليسبوس Lesbos حوالى سنة ٣٧٠ ق. م. ووفد على أثينا حيث التحق بأكاديمية أفلاطون وبقي فيها حتى وفاة ذلك الفيلسوف سنة ٣٤٧ ق. م. ثم لازم أرسطوطاليس حتى مغادرته أثينا على أثر وفاة الإسكندر سنة ٣٢٣ ق. م. وبقي رئيساً على اللوقيون مدّة ٣٤ سنة وتوفي سنة ٢٨٨ ق. م. ألّف عددًا كبيرًا من الكتب في شتى المواضيع التي كان أرسطو قد طرقها، منها: في آراء الفلاسفة الطبيعيّين وفي المنطقيّات وفي علم النفس وفي تاريخ الفلسفة وفي البيان وفي السياسة وفي الأخلاق وفي التربية وفي الحث على تعلُّم الفلسفة. وينسب ديوجنيس لايرتيوس في لائحته ما لا يقلّ عن ٢٧٨ مقالة أو مؤلّفاً إلى ثيوفراسطس[1]، فقدت جميعها باستثناء بعض المقتطفات. وقد خلف ثيوفراسطس على رأس اللوقيون تلميذه إستراطون Straton الملقّب بالفيزيائي على مدى ١٨ سنة (أي بين ٢٨٦ و٢٦٨ ق. م.). وتدلّ لائحة مؤلفاته الواردة في كتاب السِّيَر لديوجنيس على توفّره بالإضافة إلى الطبيعيّات على المسائل الخلقية، وتنكُّبه جملةً عن الإلّهيات. فقد تنكّر لمفهوم الإلّه المتعالي الذي كان قد أنزله أرسطو كعلّة الحركة القصوى في الكون والغاية التي تصبو إليها الموجودات جميعاً، واقتصر على اعتبار الطبيعة مبدأً لاواعياً تصدر عنه الظواهر الطبيعية بصورة آلية شبيهة بما انطوى عليه مذهب ديمقريطس المادّي، مع أنه خالف هذا الفيلسوف في إثباته للمذهب الذرّي. وقد ردّ العلل الجوهرية، بناءً على فلسفة أرسطو الطبيعية، إلى المبدأين الفاعلين، أي الحارّ والبارد، اللذين يقابلهما البخار والماء، واعتبرهما كافيين في تعليل الظواهر الطبيعية، فلم تكن بحاجة إلى مبدأ

---

(١) Diogenes, Lives, V, 2.

يذكر هذا المؤرخ أن هذه المؤلفات كانت تقع في ٢٠٨ و ٢٣٢ سطراً بينما بلغت مؤلفات أرسطو ٢٧٠ و ٤٤٥ سطراً، بحسب روايته.

مفارق، هو السماء الأولى، أو الله عند أرسطو. ومن القضايا التي انفصل فيها عن أرسطو قضية تعريف الأخير للزمان كمقدار الحركة أو عددها، محتجًا على ذلك بالاختلاف بين طبيعة العدد ككمٍّ منفصل وبين الزمان والحركة ككمّين متّصلين. وماهيّة الزمان تتقوم عنده بالاتصال أو السيلان الدائم، بحيث يستحيل وجود جزأين من الزمان معاً، بينما أجزاء العدد قد توجد جميعاً في زمان واحد.

ومن كبار المشّائين الأوّل يوديموس الرودسي Eudemus of Rhodes الذي كان أحد تلامذة أرسطو المقرّبين وتوفّره على شرح مؤلفات أستاذه لاسيّما السماع الطبيعي والأخلاق، التي غلبت عليها في الأخلاق الموسومة باسمه والمعروفة بالأخلاق اليوديمية، نزعة دينية حاول أرسطو أن يجرّد منها نظرته إلى الإنسان والكون. أسند هذا الفيلسوف إلى العناية الإلّهية، خلافاً لأرسطو، أثرين هامّين في الميدان الخلقي، هما الاستعداد الطبيعي لحياة الفضيلة وصواب الظن المفضي إلى تلك الحياة. ولما كانت الفضيلة في شكلَيها العملي والنظري تنبثق عن الله، فالله هو الغاية القصوى لكل فعل بشري. والسعادة، عنده، تكمن في معرفة الله وعبادته وليس التأمل المجرّد في السماويات أو المفارقات التي كان قد اعتبرها أرسطو موضوع حياة التأمل الأقصى[1].

ومن تلامذة ثيوفراسطس الذين برّزوا في ميدان السياسة والفلسفة ديمتريوس الفاليروني Demetrius of Phaleron (توفي حوالى ٢٨٠ ق. م.) الذي عُيِّن حاكماً لأثينا وقدّم لبلاده، كما يقول ديوجنيس لايرتيوس، خدمات جلّى في حقلَي العمران وجباية الضرائب، ووضع عدداً من المؤلّفات السياسية اتصفت بالبلاغة الأدبية، كما وضع كتاباً في الحث على الفلسفة Protrepticus[2]، اقتدى فيه ولا شك بكتاب أرسطو الشهير الذي أصبح فيما بعد نموذجاً للكتابات الفلسفية احتذاه شيشرون ويامبليخس Jamblichus والكندي.

أما المشّاؤون المتأخرون، فأهمّهم أندرونيقوس الرودسي Andronicus

---

(١) راجع: W. Jaeger, **Aristotle: Fundamentals of the History of his Development**, pp. 239 f.

(٢) Diogenes, Lives, V, 5.

of Rhodes (توفي حوالى ٤٠ ق. م.)، آخر رؤساء اللوقيون ومحرّر المجموعة الأرسطوطالية بشكلها المعروف حتى يومنا هذا. وكان هذا الشارح أوّل من وضع شرحاً للمقولات الذي اعتبره فاتحة للمجموعة المنطقية، المعروفة بالآلة Organon. ولم يتورّع أندرونيقوس عن نقد نظرية المقولات الأرسطوطالية وإدراج بعض المقولات الأفلاطونية فيها، خلافاً لفرفوريوس الصوري Porphyry of Tyre (توفي حوالى ٣٠٣ ب. م.) وأصحابه الذين التزموا بالنهج الأرسطوطالي في هذا الباب. كذلك مزج بعض العناصر الأفلاطونية بالعناصر الأرسطوطالية في تأويله للنفس التي ذهب إلى أنها تحدث عن النِّسب الناجمة عن امتزاج العناصر الجسدية.

ومن الشرّاح الذين أدخلوا عناصر أفلاطونية ورواقية على النظام الأرسطوطالي أرسطوكليس الإسكندراني Aristocles (النصف الثاني من القرن الثاني ب. م.) الذي انتقد الفلسفات الشكوكية التي راجت في الأوساط الأكاديمية في أواخر الحقبة السابقة للميلاد، كما سنرى، وذهب إلى أن العقل logos هو العنصر الإلهيّ في الإنسان، ولكنه لا يتجرّد عن الحسّ. وبذلك وفّق بين مذهب أرسطو في العقل الفعّال ومذهب الرواقيين الذين كانوا يرون أن هذا العقل الكوني يداخل كل شيء، ولكن تجلّيه في الأشياء يتوقف على طبيعة القابل. ومن الواضح أن تلميذه الشهير الإسكندر الأفروديسي Alexander of Aphrodisias (توفي حوالى ٢٠٥ ب. م.) قد تأثر بهذا التأويل لنظرية أرسطو في العقل. فقد اعتبر العقل الوارد ذكره في كتاب النفس (٤٣٠ أ ٢٠)، والذي دعاه بالعقل الفعّال nous poeticus عين العقل الوارد ذكره في ما بعد الطبيعة (١٠٧٢ ب ٢٥)، أي المحرّك الذي لا يتحرّك. وقد ألف الإسكندر كتاباً شهيراً في العقل كان له أثر كبير في تطوّر النظريات الإدراكية، بله الكوزمولوجية، في الأوساط العربية واللاتينية في العصور الوسطى.

قسم الإسكندر المعقولات إلى هيولانية ومفارقة، وذهب إلى أن المعقولات الهيولانية توجد في المادّة أصلاً، إلاّ أنها ترقى إلى مرتبة المفارقات بفعل الإدراك العقلي أو التجريد. ومن طبيعة هذه المعقولات أنها لا توجد إلاّ من حيث تصبح موضوعات للعقل بالفعل، وذلك بضرب من

الحدس المباشر. ويستحيل ان يكون هذا عين العقل البشري الذي لا يعقل إلا في الزمان وعن طريق الحسّ، فوجب أن يكون عبارة عن الإلّه الذي يدرك هذه المعقولات أبداً وأزلاً.

ويتبيّن من نظريّة الإسكندر الإدراكية تأكيده على الجانب الإلّهي من فلسفة أرسطو الذي كان إستراطون قد تخلى عنه. ويتجلّى هذا التأكيد أيضاً في نظريته إلى العناية الإلّهية التي لا تتدخّل في شؤون الكون مباشرة، بل بصورة غير مباشرة، وذلك من خلال استغراق الإلّه في إدراك ذاته ومحبّة ذاته، أي على وجه غائي بحت، وهو عين ما ذهب إليه أرسطو. ويلاحظ أن الإسكندر قد نحا منحىً أفلاطونيًّا وروواقيًّا في تأويله لفلسفة أرسطو، واستهل على هذا النحو مرحلة من التداخل بين فلسفة أرسطو وأفلاطون مهّدت لقيام الأفلاطونية المحدثة في القرن الثالث للميلاد.

ومن كبار الشرّاح الذين نحوا هذا المنحى الأفلاطوني ثامسطيوس Themistius (توفي حوالى ٣٩٠ ب. م.). وقد برّز هذا الشارح الذي لُقّب بالبليغ في ميادين السياسة والخطابة والفلسفة. ولد في بافلاغونيا ودرّس الفلسفة في القسطنطينية حيث قضى معظم أيامه، مع أنه زار روما لفترة وجيزة، وألّف عدداً من الشروح أهمّها تلخيص كتاب النفس وتلخيص السماع الطبيعي، فضلاً عن عدد كبير من الخطب والمواعظ. وتشمل لائحة شرّاح أرسطو المتأخرين عدداً كبيراً من الأعلام نذكر منهم: سيريانوس Syrianus (اشتهر سنة ٤٣٠ ب. م.) وأمونيوس Ammonius (اشتهر حوالى ٤٨٥) وفيلوبونس Philopponus المعروف بيحيى النحويّ (توفي ٥٣٠) وسنبلقيوس Simplicius (اشتهر حوالى ٥٣٢) وألمبيودورس Olympiodorus (اشتهر حوالى ٥٣٥) وإلياس Elias (اشتهر حوالى ٥٥٠)[1]. وقد ورد ذكر معظم هؤلاء الشرّاح في المصادر العربية، ومنها فهرست ابن النديم (توفي ٩٩٥) الذي عنه أخذ المتأخرون، أمثال القفطي (توفي ١٢٤٨) صاحب أخبار الحكماء، وابن أبي أصيبعة (توفي ١٢٧٠) صاحب طبقات الأطباء.

٢ ـ المدارس السقراطية

الكلبيّون والقيروانيّون والمغاريّون.

---

(١) راجع: ماجد فخري، أرسطوطاليس، بيروت، ١٩٨٦، ص ١٨٥ وما يلي.

أ ـ من المدارس الخُلقية التي انبثقت عن الحلقة السقراطية المدرسة الكلبيّة التي أسّسها أنتسثنيس الأثيني Antisthenes (توفي حوالى ٣٦٦ ق. م.). فبعد أن تتلمذ هذا الفيلسوف على غورجياس السفسطائي، انضم إلى حلقة سقراط، فأخذ عنه إكبار حياة الفضيلة وعدم المبالاة بالألم. وكانت فلسفته الخُلقية تقوم على تقرير أن الفضيلة قابلة للتعلم والتعليم، وأنها كافية في تبليغ صاحبها السعادة، لأن من يمتلكها لا يحتاج إلى شيء من خارج. وقوام الفضيلة بالأفعال وليس بالأقوال، ومن شأن الرجل الحكيم أن ينصاع «لناموس الفضيلة» لا للنواميس الشائعة، كما قال.

وينسب ديوجنيس إلى أنتسثنيس عدداً من المؤلّفات تقع في عشرة مجلدّات لم يصلنا منها شيء يذكر سوى شذرات متفرقة وأهمها:

في الخير، في الناموس أو الخير والعدالة، في السلطة أو كورش، في الحقيقة، في التربية، في المناقشة، في التناقض، في الحياة والموت، في الزواج.

ويتبيّن من بعض هذه العناوين وبعض الروايات القديمة أن أنتسثنيس كان يُعنى بالقضايا المنطقيّة واللغوية، وعلى غرار معلمه الأول غورجياس كان يجنح نحو الشكوكية. وأهمّ آرائه المنطقية كان تعريف القضية (أو الحكم) بقوله: إنها جملة تفيد ما هو الشيء أو ما كان عليه، وذلك قريب من تعريف الحدّ (أو الماهيّة) في المنطق الأرسطوطالي.

ويروي ديوجنيس أن سبب تسميته بالكلبي عائد إلى اسم الملعب الذي كان يدرّس بقربه وهو Cynosarges (أي الكلب الأبيض) أو اللقب الذي أطلق عليه شخصيًا، وهو الكلب الخالص (Haplokyon)[1].

وأشهر تلامذة أنتسثنيس ديوجنيس السينوبي Diogenes of Sinope (توفي ٣٢٣ ق. م.) الذي وفد على أثينا والتحق بمؤسّس المدرسة الكلبيّة. ويبدو أنه كان عنيداً بالطبع وفظًا في معاملاته وساخراً، حتى إنه وصف محاضرات أفلاطون

---

(١) Diogenes, Lives, VI, 13.
ويروي المؤلّف أن أفلاطون أطلق لقب الكلب على تلميذه ديوجنيس. Ibid, VI, 40.

بمضيعة للوقت واتهمه بالعجرفة والتملّق، مما حمله على زيارة ديونيسيوس في صقلية. وبصورة عامّة كان يأخذ على اللغويين والرياضيين والخطباء اشتغالهم بالمجرّدات عوضاً عن الاهتمام بالشؤون العملية أو ممارسة ما يعلّمون، ويأخذ على عامّة الناس المراءاة والنفاق والتقاعس. وقد وقع مرّة في يد القراصنة وبيع في سوق النخاسة، وقبل أن يشتريه كزينياديس Xeniades مربّياً لأولاده، أمر البائع أن يعلن على الملأ إذا كان أحدهم بحاجة إلى شراء سيّد يأتمر بأوامره لا عبد. ويبلغ من غروره وسخريته أن الإسكندر وقف عليه ذات مرّة وهو مقيم في الدنّ الذي كان يقيم فيه فناداه قائلاً: اطلب منّي ما تشاء. فأجاب ديوجنيس: أرجوك أن تتحول قليلاً لأنك حجبت ضوء الشمس عني.

ومع ذلك كان يتمتّع باحترام أهل أثينا وعطفهم ويعيش في دنّ في العراء على الصدقة. ويقول، في جواب سائله من أين أتى، إن العالم وطنه. وكان يقول إنه يستحيل على المجتمع أن يعيش من دون قانون، والقانون أساس الحياة المتمدّنة، والجمهورية (أو الدولة) الحقيقية هي التي تتسع اتساع العالم كلّه. وكان ينادي بشيوعية النساء والأولاد التي مارسها فيما يبدو عدد من الكلبيّين.

ويقول ديوجنيس لايرتيوس إنه توفّي عن ما يناهز التسعين عاماً منتحراً على الأرجح[1]، وذلك سنة ٣٢٣ ق. م. السنة التي توفّي فيها الإسكندر المقدوني، وينسب إليه هذا المؤرّخ عدداً من المحاورات والمآسي، نذكر منها:

أ. المحاورات:

الجمهورية

في الأخلاق

في العشق

في الموت

في الثروة

---

(1) Diogenes, Lives, VI, 76 f.

ب. المآسي:

هيلينا

هرقلس

أخليس

خريسيّوس

أوديبّوس

ويذكر اللايرسي عدداً من تلامذة ديوجنيس الذين فتنوا به وتعلّقوا بنمط الحياة الذي اختاره لنفسه، منهم مونيموس Monimus (القرن الرابع ق. م.) وأونيسيكريتوس Onescirtus (اشتهر حوالى ٣٣٠ ق. م.) وميناندر Menander وهيغسياس السنوبي Hegesias of Sinope وسواهم.

إلا أن أهم تلامذته كان كرايتس الطيبي Crates of Thebes (اشتهر ٣٢٦ ق. م.). ويروى أنه، لما قرر سلوك طريق الفلسفة وزّع أمواله على مواطنيه وعاش عيشة فقر وتقشف. ويروي اللايرسي أن الإسكندر سأله ذات مرّة إذا كان يريد إعادة بناء بلده طيبة، فأجاب: «ولمَ ذلك؟ فلعلّ إسكندراً آخر يخرّبها ثانيةً»[1].

وممّن تتلمذ عليه متروكليس Metrocles (حوالى ٣٠٠ ق. م.) وأخته هيبارخيا Hipparchia (حوالى ٣٠٠ ق. م.) التي وقعت في حب كرايتس، ورفضت الزواج من أي من خطّابها الأغنياء أو النبلاء، وهدّدت والديها أنها سوف تقتل نفسها إذا لم يوافقوا على زواجها من كرايتس المعدم. وأخيراً تزوجته وعاشت معه عيشة فقر وتقشّف.

وينسب ديوجنيس إلى كرايتس كتاباً عنوانه «رسائل»، يقول إنه ينطوي على فلسفة رفيعة وإنه كتبه بأسلوب يشبه أسلوب أفلاطون، كما كتب مآسي تتسم بسمة فلسفية رفيعة[2].

ويلخّص هذا المؤرّخ أهم نظريّات الكلبيّين التي يعتبرها بحق

(١) Diogenes, Lives, VI, 92.

(٢) Ibid., VI, 100.

تمهيداً للرواقيّة بقوله: إن حياة الفضيلة هي الغاية المرجوّة، وإن على المرء أن يعيش عيشة التقشف ويأكل ليعيش فقط ويلبس رداءً واحداً. وكانوا يزدرون الثروة والشهرة والمولد الحسن ويكتفون بأي مأوى أتيح لهم، حتى لو كان دنًا، مقتدين بديوجنيس الذي كان يقول: من مزايا الآلهة أنهم لا يفتقرون إلى شيء، وكذلك الرجل المتألّه فهو لا يحتاج إلا للقليل. وكانوا يقولون أيضاً إن الفضيلة قابلة للتعلم والتعليم، كما مرّ، وإن الحكيم جدير بالمحبّة وصديق لجميع أقرانه، وعلينا أن لا ندع شيئاً للصدفة[1].

ب ـ وعلى نقيض الكلبيّين، ذهب مؤسّس المدرسة القيروانية أريستبّوس Aristippus (توفي حوالى ٣٥٠ ق. م.) إلى أن اللذة هي الغاية المرجوّة وفيها يكمن خير الإنسان الأقصى. وفد على أثينا من القيروان وبرّز في فنّ الخطابة والسفسطة، وكان أوّل تلامذة سقراط الذين تقاضوا أجراً على دروسهم. ثم وفد على بلاط ديونيسيوس بصقلية في الوقت نفسه الذي كان أفلاطون مقيماً فيه، ولكن ديونيسيوس لم يحتفل به، على الرغم من أنه وقع موقعاً حسناً من ذلك الطاغية بحكم تملقه. وكما يتوقع المرء كان بينه وبين أفلاطون خلاف في الرأي والمسلك.

وكان في حياته الخاصّة شديد الإسراف محبًّا لحياة اللذة لا يبالي بالإساءة أو الإهانة حتى عندما كانت تأتي من الكبار، كما جرى له مراراً في علاقته مع ديونيسيوس الذي كان يتعمّد إذلاله فيقابله أريستيبّوس بحسن التخلص أو طول الأناة، ومع ذلك كان يعلّق أهميّة كبرى على التربية الفلسفية، ويسخر من الجهلة أو الأدعياء. ويُنسب إليه تأليف عدد من الكتب، بعضها مشكوك في نسبته إليه، أهمّها:

في التربية
في الفضيلة
في الحث على الفلسفة
إلى سقراط
في الصدفة

(١) Diogenes, Lives, VI, 102.

فضلاً عن تاريخ لإفريقيا (ليبيا) في ثلاثة أجزاء ومجموعة من المحاورات(١).

ومن تلامذة أريستبّوس يذكر ديوجنيس ابنته أريتي Arete وأثيوبس Aethiopos وأنتيباتر Antipater القيرواني، يضاف إليهم حفيده أريستبّوس الثاني وأبيتيميدس Epitimedes القيرواني وهيغسياس Hegesias «الداعية إلى الانتحار»، كما لُقّب قديماً، وأنّيكيريس Anniceris الذي دفع فدية أفلاطون لدى عرضه في سوق النخاسة في كورنثيا(٢).

وكانت فلسفة القيروانيين تقوم على أن اللذّة هي ما يطلبه جميع الأحياء، والألم ما ينفرون منه. وليست اللذة عندهم الراحة من الألم أو زواله، بل هي حالة إيجابية تتجلّى في عدد من الملذّات الجزئية التي يؤلّف مجموعها السعادة. وكانوا يرون أن اللذة والألم حركتان، فاستحال أن تكون اللذة عبارة عن زوال الألم، أو الألم عبارة عن زوال اللذة، وهذان هما الحالة المتوسطة بين اللذة والألم. وعندهم أن الملذّات الجسدية أفضل، والآلام الجسدية أسوأ من الملذّات أو الآلام العقلية، لذلك يعاقب الجاني على جرائمه بعقوبات جسدية. فكان طبيعيًّا أن يعتنوا بالجسد أكثر من عنايتهم بالعقل.

وفي باب العلوم، ذهب معظم القيروانيّين إلى أن دراسة الطبيعة لا فائدة منها وأن المنطق أو الجدل قد يفيد كوسيلة لحلّ الإشكالات، وأن كل ما يحتاجه الرجل الحكيم هو معرفة الخير والشرّ التي تجرّد صاحبها من الخرافات وخوف الموت. وأنكروا أن يكون أيّ شيء عادلاً أو شريفاً أو خسيساً بالطبع، بل بالعادة والعرف. وقالوا إن الرجل الفاضل يتجنّب الأفعال الشريرة خوفاً من العقوبة أو التثريب، وأقرّوا بأن التقدم في تحصيل الفلسفة وسواها من المعارف ممكن.

وقد اتّصفت مدرسة هيغسياس بالتطرّف والتشاؤم، فأنكر أصحابها حقيقة الصداقة أو الشكر أو الإحسان، لأننا لا نختار هذه الأفعال من أجل ذاتها بل بداعي المصلحة وحسب. وذهبوا إلى أبعد من ذلك فأنكروا

(١) Diogenes, Lives, II, 83.

(٢) راجع أعلاه، ص ٧٥.

إمكانية السعادة لفرط ما يصيب الجسم من آفات تلحق أيضاً بالنفس ولا شك، كما أنكروا أن يكون للفقر أو الغنى، والحرية أو العبودية، والشرف أو الخساسة، صلة باللذة. والحياة تبدو بهيجة بنظر الجاهل، أما الحكيم فلا يرى لها معنى، ومع ذلك فهو يتصرّف في أفعاله وأقواله بحسب مصلحته الذاتية. وقد دعا هيغسياس إلى الانتحار ولاقى نجاحاً كبيراً في الإسكندرية، حتى اضطرت السلطات إلى منعه من المحاضرة في الساحات العامّة، وعرف بداعية الانتحار(١).

ومن أعلام المدرسة القيروانيّة ثيودورس الآنف الذكر الذي تتلمذ على أنّيكيريس ونحا منحىً خاصًّا في فلسفته الخلقية، فقال إن الفرح والحزن هما خير الإنسان وشرّه، والحكمة والعدالة من الخيرات الأخرى، أما اللذة والألم فوسطان بين الخير والشرّ. والخير ناجم عن الحكمة، أما الشرّ فمن الحماقة. أمّا الصداقة فلا وجود لها، لا بين الحكماء ولا بين الجهلاء، لأن أولئك ليسوا بحاجة إلى شيء، أما أولاء فلأنهم ما إن يسدّوا حاجاتهم حتى تزول الصداقة بينهم وبين أصدقائهم، ما دامت تقوم على المنفعة. وكان يقول إن العالم وطنه، وإن الحكيم يحق له أن يتمتع بالملذات علانية ودون أن يعير الظروف أي انتباه، لأن الملذّات، من زنى وسرقة وتجديف، ليست شروراً بالطبع، وإنّما حرّمت بحكم الهوى لإلجام العوامّ. ويختم ديوجنيس تلخيص آراء ثيودورس بالإشارة إلى إلحاده قائلاً: «كان ثيودورس ينكر المعتقدات الشائعة حول الآلهة. وقد وقعت على كتاب له عنوانه «في الآلهة» لا يستهان به. وقيل إن أبيقورس أخذ عنه معظم ما قاله في هذا الباب»(٢)، أي باب إنكار الآلهة والمعتقدات الشعبية حولها.

ج ـ كان من تلامذة سقراط الذين استهلّوا تياراً فلسفيًّا خاصًّا إقليدس الميغاري Euclides of Megara الذي انضمّ إليه في ميغارا أفلاطون ورفاقه لدى مقتل سقراط سنة ٣٩٩ ق. م. وقد اتّصفت فلسفته بطابع جدلي وإيلياتي، فقال من جهة بوحدة الخير، سواء دعوناه الله أو العقل أو

(١) Cicero, Tusc. I, 34, 83.

(٢) Diogenes, Lives II, 97.

غير ذلك، وبأن كل ما يناقضه فلا وجود له(١) من جهة ثانية. وفي مناقضاته كان يعتمد أسلوب إبطال خاصًا، هو إبطال النتيجة دون المقدّمات، كما كان ينكر القياس قائلاً إنه إما أن يستند إلى الشبيه أو غير الشبيه، فإذا استند إلى الشبيه فذلك هو الأصل وليس شبيهه، وإذا استند إلى غير الشبيه فلا مبرّر للقياس عليه. وينسب أرسطو إلى المدرسة الميغارية نفي حال متوسطة بين فعلين دعاها القوة أو الإمكان، وهي، كما رأينا، من أهم بنود فلسفته الرامية إلى تأويل التحوّل أو التغيّر. فقد نفى الميغاريّون، كما يقول، أن يكون الشيء «قادراً» على فعل ما، إلاّ في حال الفعل، فإذا لم يكن فاعلاً فهو غير قادر على الفعل، كالبنّاء الذي قالوا إنه حين لا يبني غير قادر على البناء، فإذا كان يبني فهو قادر على البناء(٢). وهو ما يناقض حقيقة المهارة التي يوصف بها الصانع ويتعارض مع وجود الحركة والتغيّر، لأن الحركة والتغيّر عبارة عن انتقال من حال القوّة (أو النقص) إلى حال الفعل (أو الكمال) كما يقول أرسطو.

وينسب ديوجنيس إلى إقليدس ستّ محاورات: في العشق، كريتون، ألقبيادس، العنقاء (الفينيق)، أيسخينس ولامبريانس، وتذكرنا عناوين بعضها بمحاورات أفلاطون.

ومن تلامذته يوبوليدس الملطي Eubulides of Miletus الذي كان يناقض أرسطو باستمرار، وعرف بالجدلي، لاشتغاله بالجدل والمناقضات التي عرف منها عدد كبير منسوب إليه(٣). ويرجّح ديوجنيس أن يكون ديمستينيس Demosthenes الخطيب أحد تلامذته. وتتلمذ على يوبوليدس هذا ألكسينوس الأليسي Alexinus of Elis ويوفانتوس الأولنثي Euphantus of Olynthus وأبولونيوس Apollonius الذي لقّب بكرونس Cronus.

ومن أشهر فلاسفة ميغارا ستيلبون Stilpon الذي قد يكون تتلمذ على إقليدس نفسه أو على أحد تلامذته، كما تتلمذ على السفسطائي الشهير

(١) Diogenes, Lives, II, 10, 105.

(٢) Metaphysics, IX, 1046^b - 27.

(٣) Diogenes, Lives, II, 107.

ثراسيماخوس. ويبلغ من شهرته أنه كان يجذب إليه تلامذة أرسطو وثيوفراسطس، وحتى زينون وكرايتس الكلبي، كما يقول ديوجنيس، وقعا في حباله.

ولما فتح بطليموس صوتر (المخلِّص) (٣٠٥ - ٢٨٥ ق. م.) ميغارا، أكرمه ودعاه لمرافقته إلى مصر فرفض. ولدى زيارته لأثينا أقبل لمشاهدته جمع غفير. ومن الآراء المنسوبة إليه نفي الأنواع أو الكلّيات (الأفلاطونية) قائلاً: من يثبت وجود الإنسان العامّ فهو لا يعني أي رجل بعينه، فلفظة الإنسان لا تعني أي فرد إذن، ولفظة النبات أي نبات، لا تعني شيئاً. وروي أنه كان يطرح إشكالات جريئة حول الآلهة، وهل هي ذكور أم إناث، وأنه كان يشكّ بالعبادات والطقوس الدينية، مما حمل الأثينيين على طرده من المدينة[١].

وينسب إليه ديوجنيس تسع محاورات، مما يدلّ على أن أسلوب المحاورة كان الأسلوب المفضل في أوساط المدرسة الميغارية، منها: أريستيبوس، بطليموس، أنكسيمنس، أرسطوطاليس، وإلى ابنته. وفي بعض الروايات أن زينون مؤسس المدرسة الرواقية تتلمذ عليه[٢]، وتوفي عن سن متقدّمة.

٣ - الشكوكيّون والأكاديميّون

إذا استثنينا السفسطائيين القدماء من أمثال غورجياس وبروديكوس، أمكن اعتبار بيرهون الأليسي Pyrrhon of Elis (توفي حوالى ٢٧٥ ق. م.) مؤسّس الشكوكية الأوّل. تتلمذ على أناكسارخوس الأبدرائي Anaxarchus of Abdera (اشتهر بين ٣٤٠ و٣٣٧ ق. م.) الذي كان يقول إنه لا يعلّم شيئاً حتى إنه لا يعلم شيئاً[٣]. ويروى ديوجنيس أنه رافق أستاذه هذا في رحلاته المتعدّدة حتى اتصل بالحكماء

(١) Diogenes, Lives, II, 116.

(٢) Diogenes, Lives, II, 119. نقلاً عن هراقليدس.

(٣) Diogenes, Lives, IX, 10.

الهنود[1] والمجوس. وهذا ما حمله على تبنّي فلسفة اللاأدرية وتعليق الحكم epoche، لما رأى من تباين الآراء بين الشعوب. فذهب إلى أن لا فرق بين الأفعال النبيلة وغير النبيلة، العادلة وغير العادلة، وأن التمييز بينها نتيجة الأعراف المختلفة. وعلى غرار غورجياس أغرق في الشكوكية وأنكر أن ثمة شيئاً موجوداً حقًا. والتزم في حياته الخاصة بهذه المبادىء، فلم يكن يعير أي شيء اهتماماً، أو يبالي بأي مخاطر، ويعيش حياة بساطة وتقشف. ولازمه عدد كبير من التلامذة عرفوا بالبيرهونيّين أو الإشكاليين Aporetics أو الشكوكيين Sceptics ومعناها الباحثون (عن الحقيقة)، أشهرهم هكتايوس الأبدرائي Hecataeus of Abdera وتيمون الفليوسي Timon of Philius ونوسيفانس التيوسي Nausaphanes of Teos الذي يقال إنه كان أستاذاً لأبيقورس.

وقد لخّص الشكّاك أينيسيديموس الكنوسوسي Aenesidemus of Knossos، الذي درّس في الإسكندرية، في كتابه «الأقوال البيرهونيّة»، حجج البيرهونيّين في عشر صيغ tropoi تأييداً لمذهبهم في استحالة المعرفة نظراً لاختلاف الأعراف والأمزجة وخداع الحواس.

١ ـ أوّل هذه «الصيغ» الاختلاف في طبائع الحيوانات وأحاسيسها، مما يجعل الحكم الجازم مستحيلاً. فإذا كانت حواسّ الحيوانات، كعيونها مثلاً، مختلفة، فلا بدّ أن تختلف الانطباعات الناجمة عنها.

٢ ـ ثانياً، اختلاف طبائع البشر ورغباتهم، فمنهم من ينشد مهنة الطبّ بينما ينشد الآخر الزراعة والثالث التجارة. ونمط الحياة قد ينفع الواحد ويضرّ الآخر، فاقتضى التوقّف عن الجزم في صحة أي منهما.

٣ ـ ثالثاً، الاختلاف في الانطباعات التي تنجم عن الحواس المختلفة، فالتفاحة تولّد انطباع صفرة اللون بالنسبة للباصرة، والحلاوة بالنسبة لحاسّة الذوق، والرائحة العطرة بالنسبة لحاسة الشم.

٤ ـ رابعاً، الاختلاف في الانطباعات تبعاً لاختلاف أحوال القابل، من صحة

---

(١) في الأصل gymnosophists وهم فرقة كانت تعيش حياة تقشّف وتأمّل ويطوفون شبه عراة، Ibid., IX, 11, 61.

ومرض، حزن وفرح، صباً وشيخوخة، حبّ وكره، مما يحول دون التحقق من أي شيء.

٥ ـ خامساً، اختلاف العادات والشرائع والمعتقدات أو الآراء والمعاهدات بين شتّى الأمم. ويشمل هذا الضرب من الآراء ما كان يمتّ إلى الجميل والقبيح، والحق والباطل، والخير والشرّ، والنظرة إلى الآلهة وكون الأشياء وفسادها في عالم الحسّيات.

٦ ـ سادساً، الاختلاف الناجم عن التمازج والتداخل بين الأشياء. بحيث لا يبدو أيّ منها على حقيقته، بل بالاختلاط مع الهواء والضوء، والرطوبة والحرارة، مما يحول دون التحقق من خواصّ أيّ من الأشياء، كما يُوجد بحدّ ذاته.

٧ ـ سابعاً، الاختلاف الناجم عن المسافات والمواقع والأمكنة بحيث يبدو الجسم الضخم كالشمس صغيراً، والجسم المستقيم منحنياً عن بعد، وهكذا.

٨ ـ ثامناً، الاختلاف الناجم عن اختلاف كمّيات الأشياء وكيفياتها، فالخمرة إذا شربت باعتدال تقوّي الجسم، وبكثرة تضعفه، وعليها قس أنواع الطعام والشراب المختلفة.

٩ ـ تاسعاً، الاختلاف الناجم عن التكرار الذي يولّد الألفة أو الندرة التي تولّد الاستغراب. فالزلازل تبدو مألوفة في الأمكنة التي تكثر فيها، وغريبة في ما عداها، والشمس تبدو مألوفة لجميع البشر، بينما الشهب تبدو غريبة جدًّا.

١٠ ـ عاشراً، الاختلاف الناجم عن العلائق أو النِّسب بين الأشياء، كالخفيف والثقيل، والقويّ والضعيف والأعلى والأسفل، واليمين واليسار، والأب والابن، والليل والنهار، وهي تختلف جميعاً باختلاف النِّسب[1].

بالإضافة إلى ذلك نفى البيرهونيّون عدداً من المبادىء التي كانت تقوم

---

(١) راجع: Diogenes, Lives, IX, 11, 70.

عليها الفلسفة، ولا سيما التعليم والمحاورة، كالبرهان، والمعيار والدلالة والسبب والحركة والحدوث والخير والشرّ الطبيعيّين. ومع أن بيرهون، فيما يبدو، لم يخلّف أيًا من الكتب، فقد كتب أتباعه عدداً من المؤلّفات دافعوا فيها عن مذهب المعلّم، ومنهم تيمون ونومينيوس الأفامي Numenius of Apaphamea و نوسيفانس وأنيسديموس، الذي كتب بالإضافة إلى كتاب أقوال البرهونيين الآنف الذكر، كتاباً في إنكار الحكمة، وفي البحث. ويقول هذا الشكّاك الشهير إن بيرهون كان يلتزم بقاعدة التوقّف عن الحكم epoche وعدم تأكيد أي شيء، خوفاً من الوقوع في التناقض، وكان يتقيّد بالوقائع الظاهرة وحسب[1].

وقد أيّد حجج بيرهون سكستوس أمبريكوس Sextus Empiricus (حوالى ٢٥٠ ب. م) في عدد من المؤلفات أشهرها «ضد الرياضيين» Adversus Mathematicus. فأبطل القياس أو الاستدلال syllogism بناءً على بطلان المقدّمة الكبرى، لأنها لا تستقيم ما لم يكتمل الاستقراء، وهو لا يكتمل إلا باكتمال النتيجة، فكان الاستدلال عبارة عن الدور أو المصادرة على المطلوب. فحين نقول مثلاً: كل إنسان مائت وسقراط إنسان فهو مائت، فالمقدّمة الكلّية لا تصدق ما لم يدخل سقراط في عداد كلّ المائتين، وهو المطلوب.

كذلك أنكر سكستوس مفهوم العلّة أو السبب، فالسبب، كما قال، مرتبط بالمعلول أو المسبّب، فليس موضوعيًّا، بل يتوقف على الإدراك الذهني، أي أنه خارج عن طبيعة العلائق بين الموجودات. ثم إن السبب إما أن يكون سابقاً للمسبّب أو لاحقاً له أو متزامناً معه. في الحال الأولى، لا يصح إطلاق لفظة سبب على «السبب» ما دام المسبّب لم يوجد بعد، والحال الثانية ممتنعة عقليًّا. بقيت الحال الثالثة، وعندها يمكننا أن ندعو السبب مسبّباً والمسبّب سبباً دون تناقض.

وأخيراً أبرز سكستوس التناقضات الكامنة في الإلّهيّات المشائية والرواقية، فقال بالنسبة إلى الله: إما أن يكون متناهياً أو لامتناهياً. فإذا كان

---

(١) Diogenes, Lives, IX, 11, 105.

لامتناهياً امتنع أن يكون لامتحركاً أو يكون حيًّا. أما إذا كان متناهياً، فهو دون الكون كمالاً، والمفروض أنه كامل[1]. كذلك ينطوي مفهوم العناية الإلّهية عند الرواقيين على تناقض، فالعالم يحفل بالشر والألم. فالله إمّا أن يكون قادراً على رفعهما أو لا يكون، ويريد ذلك أو لا يريد، وهو ما يتناقض مع الواقع الحاصل في الكون، فلا معنى للعناية الكلّية في الكون ولا وجود لها[2].

في أوائل القرن الثالث ق. م. أخذت المدرسة الأكاديمية تنحو منحًى شكوكيًّا لا يختلف كل الاختلاف عن الشكوكية البيرهونية. ومعروف أن الأكاديميا مرّت بثلاث مراحل: الأكاديميا القديمة التي تزعّمها أفلاطون وبعض تلامذته الأوائل، ثمّ الوسطى التي أسّسها أرسيزيلاوس Arcesilaus وأتباعه، وأخيراً الأكاديميا الجديدة التي أسّسها كارنيادس القيرواني Carneades of Cyrene وخليفته كليتوماخس القرطاجي Clitomachus of Carthage.

كان أرسيزيلاوس من أهالي بيتاني Pitane، وكان أوّل من توقف في الحكم، نظراً لتناقض الحجج المتعارضة، كما يقول ديوجنيس. وأنكر كما يروي شيشرون[3]، أنه يمكن معرفة أيّ شيء، حتى القضيّة السقراطية القائلة إن المرء لا يعرف شيئاً، ما دامت الحجج في دعم أي مسألة متساوية. لذا وجب التوقف في الحكم epoche، وهي الغاية التي يجب أن يستهدفها الرجل الحكيم. أما في الشؤون العملية، فعلى المرء أن يستهدف الرأي السديد أو الحسن eulogon الذي عرّفه بقوله: إنه الرأي الذي يمكن تبريره بحجج قويّة، دون التحكّم بالرأي على طريقة الرواقيّين[4]. ويروي ديوجنيس أنه أوّل من دعم طرفي أيّ مسألة «وتلاعب بالأسلوب الذي وضعه أفلاطون، ومن خلال السؤال والجواب حوّله إلى فنّ الجدل»[5]. وقد

(1) Sextus Empiricus, Adv. Math., 9, 207 f. & 8, 453 f.

(2) Ibid., 7, 435 f.

(3) Academica, I, 12, 45.

(4) Sextus Empiricus, Adv. Math., VII, 158. & cf. J. Owens, A History of Ancient Western Phil., p. 372

(5) Diogenes, Lives, IV, 6, 27.

تتلمذ على كرانتور Crantor وأوتوليكوس Autolycus الرياضيّ وثيوفراسطس. وكـان أسلوبه الجـدلي يتميّز بالدقّة وقوّة الإقناع، كما كـان شـديد الإعجـاب بهوميروس وبندار مـن الشعراء، وبأفـلاطون وبيرهـون من الفلاسـفة. وفي حـياته الخـاصّة، كـان يتحـلّى بالتواضع وكـرم الأخـلاق والسخـاء والرأفـة بالفقراء. وتوفي في سنّ الخامسة والسبعين، حوالى سنة ٢٤٢ ق. م. ويليـه لاقيـدس القيرواني Lacydes of Cyrene (تـوفي حـوالـى ٢١٦ ق. م.) مؤسّس الأكـاديميا الجـديدة، الذي يـصفه ديـوجنيس بالجـدّية وحـسن الشمـائـل والحـرص. وخـلفه كارنيـدس القيرواني Carneades of Cyrene (توفي حوالى ١٢٩ ق. م.) الذي درس مؤلفات الرواقيين لا سيما خريسبّوس Chrisippus، بقـصد الردّ عليها أو تفنيدها، مما أكسبه شهـرة عظيمة. ويبـدو أنه كـان متفوقاً في الفلـسفة الأخـلاقية، دون الطبيعية، كمـا يقـول ديوجنـيس. وأنكر أن يكون للحـقيقة معيـار criterion. وقال إن الظواهر الحسّية تتأثر بالظـروف والأحـوال الذاتيـة، بحيث يستحيل التمييز بين الظواهـر الصحيحة والفاسـدة، وكـل ما يمكن أن يطمح إليه الإنسان هـو الترجيح pithanon، الذي ينطوي على مفهوم الإقنـاع[1].

ومن الأكاديميّين المتأخـرين الذين واصـلوا شكوكـية الأكاديميا الوسطى فيلون اللاريسي Philon of Larissa (تـوفي حـوالى ٧٨ ق. م.)، خـلفه أنطيوخوس العسقـلاني Antiochus of Ascalon (حـوالى ٦٨ ق. م.) الـذي عمـل على وضع حـدّ لشكوكـية أسـلافه. وبعد هـذه الحـقبة أخـذت الأفـلاطونية تختـلط بالفيثاغوريـة وتنحـو نحـو الأفلاطونـية الجديدة، كما يتبيّن من منحى فلاسفة القـرن الأخـير من ما قـبل الميـلاد والقرنين الأوّليْن من ما بعد الميـلاد، أمثـال بـلوطارخـس الخيروناتي Plutarch of Chaoronea (تـوفي حـوالى ١٢٠ ب. م.) ونومنيوس Numenius الأفامي (القرن الثاني ب. م.).

إلا أن الشكوكـية استمـرت في الإسكندريـة واتخـذت طابعاً جـديداً على يـد أنيسديموس الكريتي Aenesidemus of Crete الـذي كـان معاصـراً

---

(١) J. Owens, A History of Ancient Western Phil., p. 373.

لشيشرون (٤٣ ق. م.) الذي أرّخ للفلسفة الأكاديمية في كتابه «الأكاديميا» Academica. ومع أنه نشأ في أوساط الشكوكية الأكاديمية، فقد ذهب أنيسديموس إلى أن هذه الشكوكيّة تنطوي على تحكّم، لذا حاول أن يعود إلى شكوكية بيرهون ويدافع عنها، ناسباً إلى بيرهون إنكار الإثبات لأيّ شيء كان، والالتزام بالوقائع الظاهرة، لذا كان الظاهر هو المقياس. وغاية الفيلسوف التوقف في الحكم الذي تلازمه الطمأنينة ملازمة الظلّ. وفي باب الأمور الاختيارية، يجب أن لا نختار هذا ولا ذاك، وفي الأمور الاضطرارية، كالجوع والعطش والألم، يجب أن ننصاع، لأنها لا تتوقف على فعل العقل. مع ذلك ميّز أنيسديموس وأصحابه بين الحقيقة النظرية، وهي ممتنعة، والأمور العملية قائلين: يجب اختيار شيء أو فعل ما وفقاً للعادة والالتزام بالقواعد والعادات الشائعة، وبحسب بعض الروايات اعتبروا الطمأنينة apatheia أو دماثة الطبع praotuta غاية الحياة العملية[1].

٤ ـ المدرسة الأبيقورية وأعلامها

ولد أبيقورس الأثيني مؤسّس المدرسة الأبيقورية في جزيرة ساموس حوالى سنة ٣٤١ ق. م، ووفد على أثينا في سنّ الثامنة عشرة. ويبدو أنه تعلّق بادىء الأمر بفلسفة ديمقريطس الطبيعية وأريستيبّوس الخلقية، وكان من المعجبين أيضاً بأنكساغورس وأرخيلاوس معلّم سقراط، وتتلمذ على عدد من الفلاسفة تذكر المصادر القديمة منهم بانفيلوس الأفلاطوني Panphilus وكزينوقريطس Xenocrates، وأسّس مدرسته المعروفة بالحديقة في ميتيلين Mytelene ولمبساكوس Lampsacus ثم نقلها إلى أثينا، حيث توفي عن ٧٢ عاماً سنة ٢٧٠ ق. م. وينسب إليه عدد كبير من الكتب، يدور قسم منها على مسائل طبيعية وقسم آخر على مسائل أخلاقية، نذكر منها:

في الطبيعة
في الذرّات والخلاء
مآخذ على الطبيعيّين
في الآلهة

---

(١) Diogenes, Lives, IX, 11, 108.

في التقوى

في القدر

في العدالة والفضائل الأخرى

في الملكية

ولم يصلنا منها إلا ثلاث رسائل، الأولى موجهة إلى هيرودتس في الطبيعيات، والثانية إلى بيثوكليس Pythocles في الفلك والآثار العلوية، والثالثة إلى مينوقيوس Menoeceus في الأخلاق[1].

وقد قسم الفلسفة إلى ثلاثة أقسام: القانون canonic والطبيعيّات والأخلاق. في كتاب القانون الذي يحدّد منهجية هذا الفيلسوف، رفض أبيقورس أسلوب الجدل، وأثبت أن أحاسيسنا ومفاهيمنا العقلية ومشاعرنا هي مقياس الحقيقة. وكان يعني بالإحساس الإدراك المباشر للأشياء مجرّداً عن كل فعل عقلي أو ذاكرة، لأن الأفعال العقلية والتذكرات تعتمد على الإحساس الذي لا يمكن أن ينقضه أحساس آخر أو إدراك عقلي يباينه في الجوهر. «وجميع المفاهيم مستمدّة من الأحاسيس، إمّا بالاتصال المباشر أو القياس أو المشابهة أو التركيب، بمؤازرة جزئية من العقل»، كما يقول ديوجنيس[2]. وحتى أحاسيس المجانين أو الحالمين في المنام صادقة، لأنها تولّد آثاراً في النفس، بينما المعدوم لا يولّد شيئاً.

وكان يعني بالمفاهيم السابقة prolypsis الإدراكات العقلية المباشرة التي عنها تتولّد الآراء أو المفاهيم الكلّية، والتي تبنى على الإحساسات المخزونة في الذهن، ويمكننا دعوتها الطاقة على التجريد. ومحكّ صدق هذه الإدراكات والآراء استنادها إلى إحساسات سابقة أيضاً.

أما المشاعر فقسمها أبيقورس إلى قسمين: اللذة والألم اللذين عرّفهما بالملائم وغير الملائم للكائن الحيّ، وهما أساس الاختيار والتجنّب. وسنعود إليهما في بسط فلسفة أبيقورس الخلقية.

---

(١) Diogenes, Lives, X, 28 f.

(٢) Ibid., 32.

يلخّص أبيقورس في رسالته إلى هيرودتس مبادىء فلسفته الطبيعية[1]. وهو يبدأ بالتشديد على ضرورة الوضوح في إدراك المفاهيم والألفاظ المستعملة ثم يقرّر ضرورة الاعتماد دوماً على الانطباعات الحاضرة والمشاعر الآنية، وعلى أساس هذه المقدّمة يضع القضية الطبيعية الأولى، وهي أنه يستحيل أن يصدر عن المعدوم أيّ شيء وأن مجموع الأشياء كان وسيبقى على حاله دون زيادة أو نقصان، لأنه يستحيل أن يتحوّل إلى أي شيء خارج عنه، ما دام لا يوجد أي شيء خارج عنه.

ثانياً، يتألّف مجموع الموجودات في الكون من الأجسام والمكان، أي الخلاء الذي تحلّ فيه، وإلا لاستحال عليها أن توجد أو تتحرّك. ووراء هذه الأجسام والخلاء التي تتحرّك فيه لا يوجد شيء قط. وتتركب الأجسام من أجزاء صلبة لا تتجزأ ولا يمكن أن تنحلّ على أي وجه.

وكلا مجموع الأجسام وامتداد الخلاء لا متناهٍ وغير محدود، لأنه لا يوجد خارجهما أي شيء يُحدّهما. والأجزاء أو الذرّات التي يتألّف منها هذا المجموع متفاوتة الأحجام والكيفيّات[2]، وهي تتحرّك بسرعة واحدة متواصلة وأزلية. ولما كانت الذرّات لامتناهية، لزم أن ينجم عن اجتماعها على مدى الأزل عوالم لا متناهية، بعضها يشبه هذا العالم وبعضها لا يشبهه.

ويقابل الأجسام المختلفة «أغشية» أو خطوط رقيقة تنبعث منها، وعنها تحدث صور الأشياء أو انطباعاتها في النفس،التي تتألف بدورها من ذرّات لطيفة ومنتشرة في سائر أنحاء الجسد، وشبيهة بالريح أو بالنار. وألطف منها العقل الذي عنه تصدر الأفاعيل والمشاعر الذهنية. وعندما ينحلّ الجسم، تفنى النفس ومعها القوى الحاسّة والمدركة.

ويشير أبيقورس في أواخر رسالته إلى هيرودتس إلى أن تحصيل «المعرفة الصحيحة» بأسباب الأشياء، هو من اختصاص العلم الطبيعي وأن السعادة

---

(١) Diogenes, Lives, X, 38 f. . يشير ديوجنيس هنا إلى أن بعض هذه الآراء وردت أيضاً في كتاب الطبيعة وفي المختصر الأكبر لأبيقورس، وهما مفقودان.

(٢) فحوى مذهب أبيقورس، فيما يبدو، أن الذرّات لا كيفية لها سوى الشكل والحجم والوزن التي إليها يُردّ اختلاف كيفيات الأشياء المركبة منها.

تتوقف على هذه المعرفة، وما يلحق بها من معرفة بالآثار الفلكية والعلوية أيضاً.

يتبّين من ذلك أن نظرة أبيقورس إلى الفلسفة كانت في جوهرها عملية أو خُلقية، إنما اختار المذهب الذرّي الذي وضعه ديمقريطس ليكون ذريعة لتحصيل المعرفة العلمية الصحيحة المستندة إلى الحسّ والمبنية على مبادىء أولية وواضحة، كمدخل إلى حياة السعادة والفضيلة التي كان يتوخّاها. ولقد لخّص في رسالته الثالثة إلى مينوقيوس مبادىء فلسفته الخلقية، مبتدئاً بالتأكيد على أن دراسة الفلسفة لا مفرّ منها في سني الشباب أو الشيخوخة لأنها السبيل المفضية إلى «السعادة التي إذا وجدت، حصلنا على كل شيء، وإذا انعدمت، كانت جميع أفعالنا مصوّبة نحو بلوغها»[1].

وأوّل مقوّمات الحياة الفاضلة هي الاعتقاد بالآلهة المتصفة «بالخلود والغبطة» وأن المعرفة بوجودها مغروسة في النفس، إلا أنها تختلف في طبيعتها كل الاختلاف عما تتصوره العامّة الذين يسندون إليها الكوارث التي تحلّ بالأشرار والنعم التي ينالها الأخيار، وهم براء من ذلك لأنهم لا يتدخلون في شؤون البشر بل ينعمون بالغبطة الأزلية في عليائهم.

ثانياً، على الفيلسوف الحقّ أن يدرك أنّ الموت ليس شرّاً وأنه بالفعل لا يعنينا، ما دام الخير والشر يفترضان الإحساس، والموت انعدام كل إحساس. «لذلك فإن الإدراك الصحيح أن الموت لا يعنينا من شأنه أن يجعل إقبالنا على الموت متعة لنا، لا من حيث يضيف إلى أجلنا فسحة لامتناهية، بل بنزع الحنين إلى الخلود. لأن الحياة لا تخيف كل من يدرك (على غرار الفيلسوف الحق) حق الإدراك أن نهاية الحياة لا تخيف قطّ. فمن الحماقة إذن أن يخاف المرء الموت، لا لأنه يوجع عند حلوله بل لأن توقّعه هو الموجع. فكل ما لا يضير وهو حاصل، فالوجع الذي يقترن به لا مبرّر له في حال الاستقبال. فالموت إذن، وهو أعظم الشرور، لا يعنينا قط، لأننا ما دمنا أحياء، فالموت لم يرد بعد، وعندما نموت فلم يعد لنا وجود»[2]. ومع ذلك فالفرار من وجه الحياة عن

---

(1) Diogenes, Lives, X, 121.

(2) Diogenes, Lives, X, 126.

طريق الانتحار لا يليق بالفيلسوف كما لا يليق به خوف الموت، بله الخوف مما سيحصل في المستقبل، لأن المستقبل ملكنا بمعنى ما وليس ملكنا بمعنى آخر، لذا يجب أن لا نعلّق عليه كل الآمال أو نيأس منه كل اليأس.

ثالثاً، يجب أن ندرك أن من الرغبات ما هو طبيعي ومنها ما لا أساس له (في الطبيعة)، ومن الرغبات الطبيعية ما هو ضروري ومنها ما هو غير ضروري، ومن الرغبات الطبيعية ما هو ضروري للسعادة ومنها ما هو ضروري للبقاء. والعاقل هو من يهدف في كل ما يختار وما يجتنب إلى صحّة الجسد وطمأنينة العقل ما دام ذلك سرّ الحياة السعيدة. «ولأن غاية جميع أفعالنا هو التحرّر من الألم والخوف، وعندما نبلغ هذا الهدف تسكن عاصفة النفس»[1]. لذا ندعو اللذة ألِفَ الحياة السعيدة وياءَها، وخيرنا الأوّل والطبيعي. ومع ذلك حدّد أبيقورس اللذة بأنها «خلاص الجسم من الألم والنفس من القلق». وهو ما دعاه الأبيقوريون بالأتاراكسيا ataraxia، أي هدوء عاصفة النفس أو الطمأنينة التي لا تقوم على طلب ملذّات المآكل والمشرب والمنكح، بل على «التفكير الراجح والبحث عن أسس الاختيار والاجتناب، ونبذ تلك المعتقدات التي بواسطتها تتحكّم أعظم العواصف بالنفس»[2]. ورأس هذه الفضائل حسن الرويّة phronesis التي هي أنفس الأشياء، حتى تكاد تمتاز على الفلسفة. وعنها تنبثق سائر الفضائل، لأنها تعلمنا أننا «لا نستطيع أن نحيا حياة لذة، لا تقترن بحسن الرويّة أو الشرف أو العدالة، أو نحيا حياة رويّة وشرف وعدالة ليست حياة لذة»، فكانت هذه الفضائل متلازمة.

على الرغم من شهرته الواسعة وتأسيسه لمدرسته الخاصة في أثينا سنة ٣٠٦ ق. م. فلم يخلّف أبيقورس عدداً يذكر من التلامذة، بل طائفة من الفلاسفة والأدباء الذين خلّدوا ذكره، مثل مترودورس Metrodorus صديقه وزميله، وكولوتيس Colotes وكلاهما من لمبساكوس Lampsacus وزينون الصيداوي (توفي ١٠٠ ق. م.) وفيدروس Phaedrus الذي سمع شيشرون محاضراته في روما سنة ٩٠ ق.م. وفيلوديموس الغداري Philodemus of Gadera ولاسيما الشاعر الروماني تيطوس لوكريشوس كاروس Titus Lucretius Carus (توفي

(١) Diogenes, Lives, X, 128.

(٢) Ibid., p. 132.

٥٥ ق. م.) الذي لخص في قصيدته الشهيرة «في طبيعة الأشياء» De rerum natura مذهب أبيقورس الذرّي وفلسفته الخُلقية.

يستهلّ لوكريشوس قصيدته بالتأكيد على أزليّة المادّة التي تتألف من أجزاء (أو ذرات) يفصل بينها الخلاء، وبالإضافة إلى الأجزاء والخلاء لا يوجد أي شيء آخر، أما الزمان «فلا وجود له بذاته».

وهذه الذرّات صلبة غير متجزّئة وغير قابلة للفساد. أما الخلاء فلا حدود له لأن الكون لامتناهٍ والذرّات لا حصر لها. ولما كان العالم لامتناهياً، استحال أن يكون له مركز.

وتتحرّك الذرّات من أعلى إلى أسفل، ولكن حركتها ليست منتظمة أو مستقيمة، بل هي «تنعطف» أحياناً، وهو ما يولّد الصدفة والحرّية، فضلاً عن تمكين الذرّات من الارتطام بحيث تنشأ عنها المركّبات. وتختلف الذرّات من حيث أشكالها، لا من حيث كيفيّاتها التي تتوقف على اختلاف هذه الأشكال وحسب. وعلى غرار ديمقريطس وأبيقورس قال هذا الفيلسوف بتعدّد العوالم التي تولد وتنمو وتنحلّ ثم تفنى. وفي فلسفته الخُلقية يكرّر حجّة أستاذه الذي يكاد يؤلهه أن اللذة هي أَلِفُ الحياة وياؤها والألم هو الشرّ المطلق. وتكمن اللذة الكبرى في التحرّر من الخوف، لاسيما خوف الموت الناجم عن التعلّق بالحياة. لكن ما إن يتحقق المرء من أن الموت هو نهاية كل شيء، حتى تسكن نفسه وتطمئن. وعنده أن النفس تفنى بفناء الجسد، لأنه يستحيل وجود النفس خارج الجسد، والموت ليس مصدراً للألم إلا في نظر الجاهل، وهو في نظر الفيلسوف أو العالم خلاص وتحرّر. وأخيراً لم ينكر لوكريشوس وجود الآلهة ولكنه أنكر أنها تتدخل في شؤون البشر أو تنظّم الكون بعنايتها، كما كان يقول الرواقيون. وفي ماديّته الصارمة، ذهب لوكريشوس إلى «أن الطبيعة خالقة كل شيء» rerum natura creatrix[1]، وخارج نطاق العالم المادّي المركّب من الذرّات المتحركة في الخلاء اللامتناهي، لا يحدث شيء، فلم يكن في نظامه الكوني إذن متسع للخرافات أو السحر أو التدخل السماوي.

وللتدليل على أهمّية لوكريشوس في تطوّر الفلسفة اليونانية في العالم

---

(١) De rerum natura, I, 73، قارن: George Sarton, A History of Science, vol. 2, p. 271.

الروماني، يكفي أن نشير إلى أن شيشرون كان شديد الإعجاب به كمفكّر وشاعر على الرغم من مآخذه العديدة على الأبيقورية، وميوله الرواقية والخُلقية المعارضة. وقد ورد ذكره عند عدد كبير من الشعراء والأدباء الرومان، وأعدّ النسخة الأولى لقصيدته فاليريوس بروبوس البيروتي Valerius Probus of Berytos وذلك في روما إبّان حكم الإمبراطور نيرون (٥٤ ـ ٦٨ ب. م.)[1].

٥ ـ المدرسة الرواقيّة

ولد مؤسّس المدرسة الرواقية زينون Zenon في مدينة كتيون Kition[2] بقبرص من أصل صيداوي (أو فينيقي) سنة ٣٣٣ ق. م. وتتلمذ بادىء الأمر على كريتيس الكلبي (اشتهر ٣٢٦ ق. م.) ثم على ستيلبو Stilpo وكزينوقراطس Xenocrates في أثينا حيث أسس مدرسته الشهيرة المعروفة بالرواق الملوّن Stoa Poikele. في حياته الخاصة اشتهر بالحرص والتقشّف والاعتدال والتجهّم. وقد أكرمه الأثينيّون بإقامة تمثال برونزي وتاج ذهبي له، ولما توفّي دفن في المقبرة العامّة على حساب الدولة. واختلفت الروايات حول وفاته، فقيل إنه مات انتحاراً أو بسبب سقطة مميتة وهو في الثانية والسبعين (أو الثامنة والتسعين). ويرجّح أنه توفي حوالى ٢٦٠ ق. م.

وينسب إليه ديوجنيس ١٩ مؤلّفاً نذكر أهمها:

الحياة بحسب الطبيعة

في العواطف

في الواجب

في العالم كلّه

مسائل فيثاغورية

في الكليات

في قراءة الشعر

---

(١) راجع: Sarton, op. cit., p. 276.

(٢) لارنكا بقبرص اليوم.

في الخطابة
في الأخلاق[1]

ويذكر ديوجنيس عدداً كبيراً من تلامذة زينون، منهم كلينثيس Cleanthes (توفي حوالى ٢٣١ ق. م.) الذي خلفه على رأس المدرسة، وهريلوس القرطاجي Herilus وأرسطون الخيوسي Ariston of Chios وفيلونيدس الطيبي Philonides وزينون الصيداوي (أو الطرطوسي) وسواهم. وقد خلف كلنتيس على رأس الرواق خريسيبّوس Chrysippus (توفي ٢٠٥ ق. م.) الذي دُعي المؤسس الثاني للمدرسة وخلفه زينون الطرسوسي، ثم ديوجنيس السليوقي Diogenes of Seleucia ، ثم انتباتر الطرسوسي Antipater of Tarsus .

ومع أن معظم مؤلفاته قد فقدت، فقد أرسى قواعد الفلسفة الرواقية، التي ساهم عدد كبير من الفلاسفة المتأخّرين في بسطها وتطويرها، أشهرهم أبكتيتوس Epictetus (توفي ١٣٨ ب. م.) والإمبراطور ماركوس أوريليوس Marcus Aurelius (توفي ١٨٠ ب.م.).

قسم زينون الفلسفة إلى ثلاثة أقسام: الطبيعيّات والخلقيّات والمنطقيّات. وقد أضاف بعض الرواقيين أقساماً أخرى هي فروع لهذه الثلاثة، كالخطابة والسياسة والإلّهيات، كما فعل كلنتيس، وقسم بعضهم المنطق إلى الخطابة والجدل dialectic، الذي قسموه بدوره إلى مواضيع الكلام واللغة. وبعضهم كان يبدأ بالمنطق والبعض الآخر بالطبيعيّات أو بالخلقيات.

أ - ونحن نبدأ بالمنطق أو نظرية المعرفة بجوانبها البسيكولوجية والمنطقية واللغوية المترابطة، وهو ما يميّز هذه النظريّة الرواقية إلى حدّ ما عن النظرية الأرسطوطالية. فقد مزجوا بالاعتبارات المنطقية، كالقياس والتعريف والاستدلال، اعتبارات بسيكولوجية، كالتخيل والإحساس، واعتبارات أخلاقية كالاحتراس والتأنّي والجدّية، واعتبارات لغوية شتّى. ويبدأ بحث المنطق عندهم، كما جاء في تلخيص ديوجنيس المبنيّ على «تلخيص» ديوكليس Diocles[2]، بالتمييز بين التخيّل والإحساس، وبين التصور والتصديق. وقد عنوا بالتخيل الانطباع في النفس الذي قد يكون

---

(١) Diogenes, Lives, VII, 4، ويستشهد ديوجنيس بكتاب آخر هو الجمهورية.
(٢) Diogenes, Lives, VII, 50 f.

صادقاً أو كاذباً، والصادق ما كان ناجماً عن موجود حقيقي والكاذب عن موجود وهميّ. ومصدر جميع التخيلات الصادقة الحسّ، وما عداها، بما في ذلك المجرّدات العقلية التي لا تستند إلى الحسّ، عبارة عن مظاهر أو أوهام.

وكان الرواقيون يطلقون اسم الحسّ على ثلاثة أشياء: (١) التيار المنبعث من «الجزء الحاكم» في النفس (أي العقل) إلى أعضاء الحسّ، (٢) الإدراك الحاصل عن طريق الحواسّ، (٣) العضو الحاسّ، مضيفين أن فعل العضو الحاسّ هو إحساس أيضاً.

ومقياس الحقيقة عندهم «التخيّل المدرك»، وهو المستند إلى موجود فعلي، كما قال خريسبّوس، إلا أن بويثيوس أضاف إلى هذا المقياس مقاييس أخرى، هي العقل والحسّ والنزوع والمعرفة العلمية episteme. بينما اعتبر بوزيدونيوس Posidonius العقل السليم orthos logos المقياس الحق.

أمّا أقسام اللغة فهي خمسة: اسم العلَم، الفكرة، الفعل، الرابطة، الأداة. وقد عرّفوا اللفظة بأنها كلمة ذات معنى، والجنس بأنه لفظ ذو دلالة عامّة تشمل عدداً من الأفراد، والنوع جزء الجنس، والمعقول بأنه «تخيّل عقلي». والوجود عندهم هو أعلى الأجناس، والفرد (مثل سقراط) أدناها.

توفّر الرواقيون بصورة خاصّة على منطق القضايا، فميّزوا أولاً بين القضية، وهي كلام مفيد قابل للنفي أو الإثبات عندهم، والجملة الاستفهامية والأمرية، والتمنّي والرجاء والنداء التي لا تقبل النفي والإثبات ولكنها ذات دلالة. وأهم فرق بين القضية وأصناف الجمل الأخرى أن القضية إما صادقة أو كاذبة، والجمل الأخرى لا تحتمل التصديق أو التكذيب.

وقسم معظم الرواقيين القدامى القضايا إلى بسيطة وغير بسيطة أو مركبة، وأدرجوا في عداد القضايا البسيطة، النافية والرافضة والسالبة والموجبة والاقترانية والعامّة[١]. والفرق بين النافية والسالبة أن الأولى تحتوي على نفي للإسناد كقولنا: ما من رجل يمشي، بينما السالبة تنفي إسناد محمول إلى حامل،

---

(١) Diogenes, Lives, VII, 6 f.

كقولنا: هذا الرجل غير مجتهد. والاقترانية تسند حاملاً إلى محمول ما، كقولنا: هذا الرجل ماشٍ، بينما العامّة (أو غير المحصورة) تسند المحمول إلى محمول عامّ، مثل قولنا: أحد الناس يمشي.

وتقسم القضايا البسيطة بدورها إلى الشرطية (وهي تبدأ بإذا) والاستدلالية (وتبدأ بلمّا كان...) والمعطوفة والاستثنائية (إما هذا، أو ذاك). وتوفّر الرواقيّون على تحديد شروط صحّة القضايا هذه، فقالوا بالنسبة للقضية المعطوفة أو الاستثنائية إنه إذا صحّ أحد جزئيها، بطل الآخر، وبالنسبة للشرطية إنها تصحّ إذا كان نقيض نتيجتها لا يتفق مع مقدّمتها. فإذا قلنا مثلاً: «إذا كان النهار، كان النور»، كانت القضية صادقة، لأن نقيض النتيجة: «ما من نور»، يناقض المقدمة: «إنه النهار». والقضية الاستدلالية تكون صادقة إذا كانت النتيجة تلزم عن المقدّمة، مثل قولنا: «ما دام النهار، فالشمس طالعة»، وتكون كاذبة إذا كانت النتيجة غير لازمة مثل قولنا: «ما دام الليل، فديون في طريقه». ومثلها القضية السببية التي تلزم النتيجة فيها عن المقدمة: «لأنه نهار، فالنور منتشر»، بينما لا تلزم النتيجة إذا عكسنا هذه القضية فقلنا: «النور منتشر، فإنه نهار». وأخيراً توفّر الرواقيّون على كيفية القضايا فقسموها إلى ممكنة وممتنعة وضرورية وغير ضرورية (أي جائزة) ومعقولة أو محتملة. وأضافوا إلى هذه القسمة أشكالاً عدّة من القضايا، منها القاطعة وغير القاطعة، والقاطعة قسمان: مباشرة واستدلالية. والأولى تعرف على الفور كقولنا: «إنه نهار، فليس إذن ليل»، بينما الثانية فتعرف بالاستدلال، كقولنا: «ديون يمشي، فهو إذن يتحرّك».

في باب القياس أو الاستدلال syllogism لا يختلف منطق الرواقيين عن المنطق الأرسطوطالي كبير اختلاف، وهو يختلف في باب المقولات، وعدّتها عندهم خمس: الشيء والجوهر والكيف والحال والإضافة.

ب - في باب الفلسفة الطبيعية، أثبت الرواقيون مبدأين أوّلين: منفعل هو عبارة عن جوهر لا صفة له، أي المادّة، وفاعل وهو العقل الكامن في هذا الجوهر، وهو الله. وأجمع كبار الرواقيّين ابتداءً بزينون على أن الله هو عين العقل والقدر والإله زوس، ناهيك بالأسماء الأخرى التي قد تطلق عليه. وعنه تولّدت العناصر، من هواء وماء ونار وتراب. وتحتلّ النار الحيّز الأعلى وتدعى الأثير أيضاً، بينما التراب يحتل الحيّز الأدنى. وعلى صعيد طبيعي، وصفوا

المبدأ الفاعل بأنه نار أو روح pneuma تتخلّل جميع الأشياء ويطلقون اسم الكون cosmos على الله وعلى مجموع الموجودات وعلى النظام الذي يسود الكون. والكون عندهم خاضع للعقل والعناية pronoia، والعقل ينتشر في أرجائه، كما تنتشر النفس في أرجاء الجسد، لذا كان الكون حيًّا، يتصف بالنفس والعقل. وهذا العالم واحد ومتناهٍ كرويّ الشكل، ووراء العالم يمتدّ الخلاء اللامتناهي الذي لا يحتوي على أي جسم، أما داخل العالم فلا وجود للخلاء قط. كذلك الزمان خارج عن الجسمية، لأنه مقياس حركة العالم، أما الماضي والمستقبل فلامتناهيان، خلافاً للحاضر فهو متناه، لذا وجب أن يكون للعالم نهاية زمنية، من حيث له بداية زمنية. ولم يخرج عن هذا الإجماع سوى الرواقي المتأخر بنايتيوس Panaetius الذي قال إن العالم لا نهاية له.

ويبدو أن زينون لم يميّز بين الله والعالم، معتبراً أن العالم هو جوهر الله أو مادّته، بينما ذهب بعض أتباعه إلى أن فلك الكواكب الثابتة هو جوهره، والبعض الآخر إلى أنه الهواء. وبالإضافة إلى الله والكون، وضع الرواقيون الطبيعة كمبدأ متحرك بذاته يولّد الموجودات ويحفظها وفقاً للمبادىء أو البذور العقلية Logoi spermatikoi وهي عبارة عن نار خالقة أو مبدعة، وهي تتوخى كلا المنفعة واللذة، كما وضعوا القدر heimarmene كقانون يتحكّم بالأحداث الكونية، وعرّفوه بقولهم: «هو سلسلة الأسباب التي عنها تتولّد الأشياء أو العقل الذي بحسبه يستمر العالم على حاله»[1].

ويبدو أن زينون وخريسبّوس ذهبا إلى أن المادّة الأولى هي جوهر جميع الأشياء وأنها غير قابلة للزيادة والنقصان وأنها تنقسم إلى ما لانهاية، أي أنها تتركّب من أجزاء لامتناهية، لا أوّل لها ولا آخر. ولما كانت النار هي المبدأ الفاعل، فعنها تنبثق الأشياء وإليها تنحلّ، في حريق كوني ekpyrosis يأتي على العالم برمّته، فلا يلبث أن ينبثق عن رماد العالم ذاك عالم آخر مشابه له وهكذا دواليك، على سبيل العودة أو الدوران الأزلي palingesis.

ج ـ على الصعيد الأخلاقي، ينطلق الرواقيون، لا سيّما خريسبّوس، من مبدأ حبّ البقاء الذي يحفز الكائن الحيّ على التمسّك بالحياة بأيّ ثمن. وما اللذّة إلا حال ملازمة لبلوغ الكائن الحيّ هذا الهدف الطبيعي، إمّا على سبيل الرغبة أو النزوع بالنسبة للحيوان، أو الإدراك العقلي، بالنسبة إلى الإنسان. من ذلك

(1) Diogenes, Lives, VII, 14 f.

استنتج زينون في مقالته حول طبيعة الإنسان، كما يروي ديوجنيس، أن هدف الحياة أو غايتها هو أن نحيا بحسب الطبيعة، وهو مدلول الفضيلة عنده[1]. وحياة الفضيلة هي الحياة بحسب الطبيعة وبحسب سنّة الكون الذي يخضع كل شيء فيه للعقل الكلّي Logos، الذيلا يختلف عن الإلّه (زوس) ربّ الكون وحاكمه.

والفضيلة عبارة عن شعور بالانسجام الذاتي جدير بأن يُطلب بحدّ ذاته لا لشيء آخر، وفيه تكمن السعادة، «لأن الفضيلة حال نفسية من شأنها أن تسبغ على الحياة كلّها صفة الانسجام الذاتي»[2]. مع ذلك ذهب الرواقيّون، على غرار أرسطو، إلى أن الفضيلة كمال الموجود، سواء كان عاقلاً أو غير عاقل. ومن الفضائل اعتبروا الفضائل الأفلاطونية الأربع، أي الحكمة والشجاعة والعدالة والعفة، أصلية، والشهامة وضبط النفس والجَلَد وحدّة الذهن وحسن المشورة فرعية. وقد عرّفوا الحكمة تعريفاً عمليًا بحتاً، فقالوا إنها عبارة عن معرفة الخير والشرّ وما ليس خيراً أو شرًّا،أو ما ينبغي أن نختار أو نجتنب أو لا نأبه له.

وقسم الرواقيّون العواطف إلى أربعة أقسام كبرى، هي الحزن والخوف والرغبة (أو النزوع) واللذّة. ويدخل في كل قسم عدد من العواطف الفرعية، ففي عداد اللذة تندرج الدهشة والشماتة والبهجة والنشوة. والرجل الحكيم عندهم لا ينقاد للعاطفة apathe، لأنه لا يخضع لتقلّباتها ومحاذيرها، فهو لا يفرح ولا يحزن، لأن عاطفتي الحزن والفرح حالتان غير عقليتين alogon، فهو يتعلّق بالفضيلة مهما تبدلت الأحوال. وهو إلى ذلك إلّهي، سواء عنينا أن فيه عنصراً إلّهيًّا، أو أنه يكرم الآلهة ويعبدها. وهو لا يتنكّر للسياسة من حيث هي سبيل إلى ردع الرذيلة وبث الفضيلة. والحكيم حرّ دون سائر البشر، فالأشرار عبيد، لأن الحرية عبارة عن القدرة على التصرّف باستقلال، والعبودية نقيضها. وعندما تصبح الحياة عبئاً لا يطاق فمن حق الحكيم أن يضع حدًّا لحياته بيده، وكذلك عندما يقتضي واجبه تجاه بلاده أو أصدقائه[3].

---

(1) Diogenes, Lives, VII, 87.

(2) Ibid., p. 89.

(3) Diogenes, Lives, VII, 130.

٦ ـ أعلام الرواقية المتأخرون

خلف زينون على رأس الرواقية كلنتس الآسوسي Cleanthes of Assos (توفي ٢٣٢ ق. م.) الذي اشتهر بجدّه واجتهاده وثباته على المبادىء الخلقية ذاتها، كما يقول ديوجنيس، الذي ينسب إليه عدداً كبيراً من المؤلّفات «الجيدة جدًّا» منها: في الزمان، في فلسفة زينون الطبيعيّة، في الواجب، في حسن المشورة، في الحثّ (على الفلسفة) protrepticus، في الفضائل، في الحرية، في فنّ العشق، في السياسة، في المنطق، في الصداقة، في التربية، في الجدل، في العلم، وسواها[1]. ومع أنه لم يصلنا من أخباره شيء يذكر عدا بعض الخطابات التي يرويها ديوجنيس، فهذه اللائحة تثبت مدى مشاغله الفلسفية وتشعّبها. وتشهد قصيدته المعروفة بنشيد زوس على نزعته الدينية وورعه[2].

تتلمذ عليه خريسبّوس الصولي (أو الطرسوسي) Chrisippus of Soli (or Tarsus) (توفي حوالى ٢٠٦ ق. م.) الذي لم يلبث أن بزّه في جدّه واجتهاده، فألّف ما ينيف على ٧٠٥ مصنّفات، عالج فيها جميع الموضوعات المنطقية واللغوية والخلقية التي كانت تُناقش في الرواق بإسهاب لا حدّ له[3]، حتى أصبح يعدّ مؤسس المدرسة الرواقية الثاني.

في القرنين الأخيرين من الحقبة السابقة للميلاد، أخذت الرواقية تنتشر في أرجاء العالم الروماني وتكتسب طابعاً انتقائيًّا وعالميًّا، وتعرف المدرسة في هذه الحقبة بالرواق الأوسط الذي أنجب اثنين من كبار الفلاسفة، هما بنأيتيوس الرودسي Panaetius of Rhodes (توفي حوالى ١١٠ ق. م.) وبوزيدونيوس الأفامي Posidonius of Aphamea على نهر العاصي (توفي حوالى ٥١ ق. م.).

أقام بنايتيوس في روما ردحاً من الزمن وترك أثراً كبيراً في الأوساط الفلسفية والأدبية فيها، قبل أن يرئس الرواق في أثينا كخليفة لأنتباتر الطرسوسي. أدخل

---

(١) Diogenes, Lives, VII, 5, 174 f.

(٢) راجع: R. A. Hicks, Stoic and Epicurnean, pp. 14 - 16.

(٣) Diogenes, Lives, VII, 7, 189 f.

بعض التعديلات على الفلسفة الرواقية، فاستعاض عن مفهوم الرجل الحكيم الذي كان مثال الحياة الفاضلة عند زينون وأتباعه، بالرجل الناجح prokopton، وأسند قيمة أكبر من أسلافه إلى خيرات الحياة الخارجية. وأنكر مفهوم اللامبالاة apatheia الزينوني، كما أنكر مفهوم الكهانة والتنجيم ولم يحفل بالمعتقدات الدينية واللاهوت. ويبدو أنه أخذ بعض نظريات أفلاطون وأرسطو السياسية، ولكنه طبعها بطابع رواقي إلى حدّ ما.

كان بوزيدونيوس الأفامي أشهر تلامذة بنايتيوس وأحد عباقرة المدرسة الرواقية في العصر الروماني. طوّف في أنحاء البحر المتوسّط، فزار مصر وإسبانيا وأسّس مدرسة له في رودس سنة ٩٧ ق. م. بلغ من شهرتها أن شيشرون وفد عليها ليسمع محاضرات بوزيدونيوس سنة ٧٨ ق. م. ومع أن مؤلفاته قد فُقدت، فقد كان هذا الفيلسوف عالماً موسوعيًّا دمج التيارات الفلسفية السائدة في عصره في نظام رواقي تغلب عليه النزعة التوحيدية. وقد رأى في الطبيعة مبدأ تعاطف بين جميع الظواهر الكونية التي تترقى من أدنى الموجودات إلى المعادن والنبات والحيوان حتى العالم الإلّهي، وتهيمن عليه العناية التي تنبثق عن العقل الكلّي أو الله، الذي يصفه بأنه أصل «القوّة الحيّة» التي تتخلّل الكون بجملته على شكل روح نارية. وعلى غرار أستاذه بنايتيوس قال بالحريق الكلّي الذي يرتبط به زوال العالم(١).

ومع ذلك أخذ بوزيدونيوس بثنائية عالم الأجرام السماوية الأزلي وعالم ما تحت القمر الخاضع للكون والفساد، على غرار المشائين. والإنسان هو صلة الوصل بين هذين العالمين، بحكم تركيبه المزدوج من جسد وروح، ويفصله عن العالم الإلّهي مع ذلك سلسلة من الأرواح أو الشياطين daemones، التي تشبهه في الجوهر من حيث هو روح pneuma. إلا أن الجسد يؤلف لدى اتحاد الروح به عائقاً دون بلوغه أسمى مراتب المعرفة. وخلافاً لبنايتيوس سلّم بوزيدونيوس بالكهانة، كجزء من اعتقاده بالقدر وبقدرة الإنسان على التنبؤ بالأحداث المقبلة(٢).

ومن كبار الرواقيين الرومان الذين اتصفت فلسفتهم بالانتقائية شيشرون

---

(١) Cicero, **De natura deorum**, 2,33 f. قارن: F. Copleston, A **History of Phil.**, vol. I (pt. 2), p. 167.

(٢) Cicero, **De divinatione**, 1, 49, 110.

(توفي ٤٣ ق. م.) وسينيكا Seneca (توفي ٦٥ ب.م.). درس شيشرون في روما على فيدروس Phaedrus الأبيقوري وديودوتس Diodotus الرواقي، ثم وفد على أثينا حيث تتلمذ على أنطيوخوس Antiochus العسقلاني وزينون الصيدوني، كما سمع محاضرات بوزيدونيوس في رودس، وقد تأثر في مؤلفاته المختلفة بأفلاطون الذي حذا حذوه في جمهوريته De res publica وأرسطو في الـ Hortensius. ويعود إليه الفضل في الترويج للفلسفة اليونانية في الأوساط الرومانية وتنقية الفلسفة الرواقية من شوائبها الخرافية. وعلى الرغم من ميوله الشكوكية بحكم تأثّره بالتيارات الأكاديمية، فقد تمسّك بجوهر الفلسفة الرواقية الخلقية التي كانت تعتبر الفضيلة أساس السعادة، دون أن ينكر دور الخيرات الخارجية في بلوغ السعادة على طريقة أرسطو. وفي ميدان الفلسفة الطبيعية أنكر الماديّة الذرّية، وقال بالعناية الإلّهية التي تنظّم شؤون الكون بحسب سنّة عقلية شاملة، كما قال بالقدر المحتوم الذي يلزم عن معرفة الله بكل شيء[1]. وأقرّ بأن للأديان الشعبية دوراً في المحافظة على مصلحة المجتمع، فوجب التمسّك بها بعد تنقيتها من الخرافات.

وبالإضافة إلى مؤلّفاته السياسية والأدبية الشهيرة خلّف شيشرون عدداً من المؤلّفات الفلسفية ذات الشأن منها:

في الواجبات	De officiis
في الصداقة	De amicitia
أكاديميّات	Academica
في طبيعة الآلهة	De natura deorum
في الكهانة	De divinatione
في القدر	De fato
مجادلات توسكولانية	Tusculanae disputationes

أما سينيكا فكان معلّم نيرون ووزيره، وشدّد على الجانب العملي في الفلسفة الرواقية وفي ممارسة حياة الفضيلة. وهو يقول بضرورة دراسة الفلسفة، ولكن كوسيلة لأهداف عملية أو خلقية، لا من أجل المعرفة بحدّ ذاتها. وعنده

(1) St. Augustine, City of God, V, 9. & Cicero Tusc. 1, 12, 26 f.

أن على المرء قهر شهواته إذا أراد أن يتشبّه بالإلّه. ومع أنه تمسّك بالماديّة الرواقية، فهو يتحدّث على طريقة أفلاطون عن الصراع بين النفس والجسد، ويقرّ بحرّية الفرد على الرغم من تمسُّكه بالحرّية الرواقية التقليدية. وقد حمل على حياة العزلة، ودافع عن ضرورة الإحسان إلى الأقران في إطار حياة اجتماعية فاضلة[1].

كان أبكتيتوس Epictetus (توفي ١٣٨ ب. م.) من أعظم الفلاسفة الرواقيّين في الحقبة الرومانية. وكان في أوّل عهده عبداً لأحد حرّاس الإمبراطور نيرون، ولكنه أُعتق فيما بعد فأسس مدرسة له في نيكوبوليس Nicopolis كان من أشهر تلامذته فيها أريانوس Arrianus الذي جمع مؤلفات معلّمه في مجلّدين، هما الخطب Discourses، والثاني الكرّاس Enchiridion، اللذان يعتبران من أهمّ النصوص الرواقية التي وصلتنا.

ينطلق أبكتيتوس من مبدأ خلقي وبسيكولوجي هامّ، وهو أن مبادىء الخير والشرّ الأولية مغروسة في النفس وأن التربية الخلقية تقوم على اكتشافها من جهة، وتطبيقها من جهة ثانية. وتبدأ الحياة الخلقية بالتحقق من أن ثمة أشياء في مقدورنا وأشياء ليست في مقدورنا. «ففي مقدورنا الرأي والرغبة والنفور، أي كل ما هو من عملنا، وليس في مقدورنا كل ما هو جسدي أو مادّي أو يمتّ إلى الصيت الحسن أو الأمر والنهي، وبكلمة كل ما ليس من عملنا»[2]. الحكيم هو من يدرك أنه من العبث التعلّق بما ليس في مقدورنا أو الفرار منه، ما دام لا يتوقّف على جهدنا الفردي، فوجب التسليم به كجزء من القضاء الإلّهي، وتوخي ما هو في مقدورنا والتحكم به.

فسرّ النجاح يكمن في تجنّب الأمور الخارجية والعناية بقوّة الاختيار (أي الإرادة) ليروّضها المرء على العيش بحسب ما هو طبيعي ونبيل وحرّ وصادق وأمين. «وكل من ينزع نحو ما هو ليس في مقدوره أو ينفر منه، يستحيل عليه أن يكون حرًّا أو صادقاً، بل لا بدّ أن يستمرّ على حال من التقلّب والصعود والهبوط، وأن يسخّر بالضرورة للآخرين، ممن يستطيعون تأمين ما ينزع إليه أو الحؤول

---

(١) F. Copleston, History of Phil. vol. 1, (pt. 2), pp. 172 f.

(٢) Enchiridion, I.

دون ما ينفر عنه»[1]، أي أنه يصبح عبداً لمن سواه من القادرين أو النافذين أو الأغنياء الذين يتحكّمون بكل ما يخصّ الجسَد. «فالجسد إذن يخصّ أمرءًا آخر وأجزاؤه أمرءًا آخر أيضاً كممتلكات له». أما النفس فهي ملكنا الخاصّ لأنه يستحيل على من عدانا أن يتحكم بها. والحرية تكمن في مجانبة كل ما هو جسدي والاستسلام للقضاء الإلهي العادل[2]، وذلك هو سرّ السعادة التي ينبغي أن يتجرّد لطلبها الرجل العاقل.

والفضائل التي يشدّد عليها أبكتيتوس هي النظافة والعفّة والاحتشام والتقشف والتقوى، لأنه كان يؤمن بوجود إله عادل مدبّر للكون، كما كان ينادي بأخوّة البشر، لأنهم جميعاً أبناء الإله زوس. ومن الجهل أن يتسلط المرء على إخوته وأقاربه، إذا اتفق له أن يحظى بمركز مرموق أو منصب رفيع[3]. وأوّل واجبات الرجل التقيّ أن يدرك أن الآلهة موجودون وأنهم يحكمون الكون بالعدل والقسطاس، ثم أداء واجب الطاعة لهم والانصياع لمشيئتهم في كل الأشيّاء التي تجري في العالم بحسب حكمتهم المطلقة. وعندها يستحيل عليك التنكّر للآلهة أو التبرّم بقضائها الصارم. ولا يمكن الالتزام بهذه القاعدة ما لم ينقطع المرء عن كل ما هو خارج عن مقدوره من ممتلكات أو مطالب ماديّة أو جسدية والاقتصار على ما هو في مقدوره من مرادات بها يرتبط الخير والشر[4].

ومن أواخر الرواقيين الرومان الإمبراطور ماركوس أورليوس Marcus Aurelius (١٦١ - ١٨٠ ب. م.) الذي كتب «تأملاته» الشهيرة باليونانية. وكان شديد الإعجاب بأبكتيتوس، وعلى غراره وغرار سينيكا أضفى على فلسفته طابعاً دينيًّا محوره العناية الإلهية الشاملة وأخوّة البشر.

يفتتح ماركوس تأمّلاته في الكتاب الأوّل بتسجيل أيادي الشكر والامتنان لوالديه وأقاربه وأساتذته والخصال الحميدة التي اكتسبها من كل

---

(١) Discourses of Epictetus, Bk. I, ch. 4.

(٢) Ibid.Bk. IV, ch.1,14

(٣) Discourses, Bk. I, ch. 13

(٤) Enchiridion, XXXI.

منهم، فقد اكتسب صفة الرجولة المتواضعة من والده والتقوى والسخاء من والدته، ومن بعض أساتذته الاستقلال في الرأي والبعض الآخر الرقة والإيناس في معاملة الآخرين. ويخصّ بالذكر من معارفه وأقاربه أولاء «أخاه» كلوديوس سيفروس Claudius Severus، الذي كان صهره بالفعل فهو يقول: «تعلمت من أخي سيفروس أن أحبّ أقربائي وأحب الحقيقة والعدالة. وبفضله تعرّفت على (عدد من الشخصيات) وأدركت مفهوم المجتمع القائم على المساواة وحرّية التعبير لدى جميع الناس وعلى الملكية المكرّسة بالدرجة الأولى لصيانة حرية المحكومين. ثم شرح لي الحاجة إلى تقدير أهمّية الفلسفة بصورة صحيحة وبعيدة عن الهوى، والمثابرة على الأعمال الصالحة والسخاء والطبع الهادىء والثقة بمحبّة أصدقائي»[1].

في الكتاب الثاني، يشير على القارىء أن يبدأ كل نهار بمناجاة نفسه: إنني سألقى اليوم المعارضة والعقوق والوقاحة وسوء النيّة والأنانية الناجمة عن جهل أصحابها بماهيّة الخير والشرّ. أما أنا فقد تبيّنت منذ زمن بعيد ماهيّة الخير ونبل الأخلاق وماهيّة الشر والنذالة، فضلاً عن طبيعة الآثم نفسه، وهو أخي لا بالمعنى الجسدي، بل بمعنى المشاركة في العقل والعنصر الإلّهي فينا. لذلك يستحيل أن يؤذيني أيٌّ من هذه الأشياء أو أن أغضب على أخي وأخاصمه. لأننا ولدنا لنعمل معاً، شيمة اليدين أو القدمين أو الجفنين. «فإذا خاصم أحدنا الآخر كان ذلك مخالفاً للطبيعة»[2].

إن العالم بأسره خاضع للعناية الإلّهية، وحتى تصاريف الحدثان أو الصدفة تدخل في نطاق الطبيعة الشامل. «فالعناية هي المصدر الذي عنه ينبع كل شيء، وبها تقترن الضرورة وخير الكون بأسره. وكل ما هو جزء من الكون وما أعدّ له من قبل الطبيعة الكونية أو يساعد على بقائه هو خير»[3]. وهذا الكون عبارة عن موجود حيّ، أي جوهر واحد ونفس واحدة، يهيمن عليه العقل الكلي الذي يشترك فيه كل كائن عاقل. ولما كان ثمة ناموس كونيّ واحد، فذلك يعني

---

(١) M. Aurelius, **Meditations**, I, 14.

(٢) **Meditations**, II, 1.

(٣) **Ibid**, II, 3.

أننا جميعاً مواطنون في دولة واحدة هي العالم[1]. «فطبيعتي هي طبيعة عقلية ومدنية، ولي دولة ولي وطن: كماركوس دولتي روما، وكإنسان وطني العالَم بأسره»[2].

في باب الشرّ، ينفي أورليوس أن يكون للشرّ وجود مستقلّ، فكلّ ما يصيب الفرد فهو من أجل خير المجموع، وما يحدث اليوم فقد حدث مراراً وتكراراً، وهو جزء من تاريخ العالم الذي لا يتغيّر ولا يحدث فيه جديد[3]، ما دام كل ما يحدث مرتبطاً بجميع الأشياء الأخرى «برباط مقدّس». فكان من الحماقة أن نخاف من التغيّر أو نضطرب أمام ما قد يجلبه المستقبل أو نخشى الموت. والعاقل من يتعلّق بما يحمله القدر ويعشقه amor fati ويسلـم قياده له. «فاقـض أيامك في وقار لا يعكر صفوه شيء، دون أن تدع العالم كلّه يصمّ آذانك بمطالبه، وحتى لو مزّقت الوحوش هذا الغلاف الطيني الذي يغلّفك. في وسط كل ذلك، ما من شيء يمكن أن يمنع الذهن من التحكم بذاته بسلام أو من إدراك فحوى الأحداث التي تحيق به على حقيقتها، أو من استعمال المعطيات المتوافرة على عجل»[4]. وفي ذلك يكمن سرّ السعادة الحقيقية.

---

(١) Meditations, IV, 4, 40.

(٢) Ibid., VI, 44.

(٣) Ibid., VII, 1.

(٤) Ibid., VII, 68.



الفصل الثامن

الأفلاطونية المحدثة وأعلامها

اتسمت التيارات الفلسفية في القرنين الأخيرين مما قبل الميلاد بسمة خلقيّة، كما مرّ، اقترن بها التنكّب عن الأبحاث النظرية والجنوح نحو التشكيك والتنكّر للإلّهيات أو المتافيزيقا. ومن المفارقات البارزة أن الأفلاطونية نحت في أواخر هذه الحقبة منحىً شكوكيًّا واضحاً يعكس التيارات المعاصرة التي وقفت من مشكلة المعرفة موقفاً سلبيًّا وأنكرت أن يكون للمعرفة معيار ثابت.

مع ذلك أخذت الأفلاطونية الوسطى تعود تدريجاً إلى الجذور المتافيزيقية في فلسفة أفلاطون، كما يتبيّن من منحى يودورس Eudorus الإسكندراني (حوالى ٢٥ ق. م)، الذي انطلق من قول أفلاطون في ثياتيطوس (١٧٦ ب) إن هدف الفلسفة هو التشبه بالإلّه على حسب طاقة الإنسان، كما استهلّ مرحلة الأخذ بمذهب الانبثاق عن الواحد الأوّل، الذي سوف يصبح ركيزة الأفلاطونية المحدثة التي بسطها أفلوطين (توفي ٢٧٠ ب. م.) فيما بعد.

وكان من أعلام الأفلاطونية الوسطى المؤرّخ والأديب بلوطارخس الخيرونيائي Plutarch of Chaeronea (توفي حوالى ١٢٠ ب. م.) الذي تلقى علومه في أثينا وتردّد على روما وكان مقرّباً من الإمبراطور طروجان Trajan (٩٨ - ١١٧). وبالإضافة إلى كتاب «السِّيَر» لكبار اليونان والرومان ألّف بلوطارخس كتاباً في الخلقيات Moralia وشروحاً على أفلاطون وردوداً على الرواقيين والأبيقوريّين، وكتباً في علم النفس والفلك والأخلاق والسياسة تشهد له بسعة الاطلاع وتشعب المشاغل الفلسفية والأدبية والتاريخية.

وقد تأثّر بلوطارخس في فلسفته الخاصّة بالفيثاغورية الحديثة والمشائية والرواقية، وقال بتعالي الإلّه وتنزيهه عن خلق الشرّ الذي نسبه إلى النفس الكليّة، ووضع سلسلة من الأرواح (أو الشياطين) daemones تتوسّط بين الله والعالم، على غرار بوزيدونيوس. وهذه الشياطين قسمان، عنده، أرواح شرّيرة وأرواح خيّرة. وهو يثبت في كتابه عن إيسيس وأوزيريس أن أوزيريس يمثّل مبدأ الخير وإيسيس مبدأ الشرّ، والأديان جميعها تتفق في عبادة الإلّه الواحد تحت أسماء مختلفة، والنفس تنزع نزوعاً طبيعيًّا نحو هذا الإلّه والاتحاد به. وهو يقول بخلق العالم في الزمان، وبخلود النفس بعد تحرّرها من ربقة الجسد[1].

ومن أعلام الأفلاطونية الوسطى ألبينوس Albinus (القرن الثاني للميلاد) الذي ميّز بين المبادىء الأولى الأربعة: الأوّل والله والعقل والنفس، وذهب إلى أن الأوّل غير متحرّك على غرار إلّه أرسطو، وهو لا يفعل في الكون مباشرة، بل بواسطة العقل الكلّي و«الآلهة المولودة» التي تتوسّط بين الله والعالم المخلوق. أما المُثُل الأفلاطونية فهي نماذج الخليقة القائمة في العقل الإلّهي، ممهّداً بذلك لمذهب أفلوطين في الفيض أو الصدور، وعنده أن النفس ترقى إلى معرفة الله والاتحاد به عن طريق الجمال، كما جاء في محاورة المائدة لأفلاطون.

ومن هؤلاء الأعلام أيضاً أبوليوس Apuleius (القرن الثاني للميلاد) ومعاصراه أتيكوس Atticus ومكسيموس الصوري Maximus of Tyre الذي شدّد على تعالي الإلّه ومشاهدته من خلال التعلّق بالجمال والخير والرجاء[2].

ويمكن القول بصورة عامة إن الأفلاطونية الوسطى، بعد أن تداخلت مع الفيثاغورية الجديدة، مهّدت لظهور آخر التيارات الكبرى في تاريخ الفلسفة اليونانية على يد أفلوطين (توفي ٢٧٠) الذي يمكن اعتبار فلسفته الأفلاطونية الجديدة تركيباً بارعاً للتيارات الفلسفية اليونانية الأربعة الكبرى، أي الأفلاطونية والمشائية والفيثاغورية والرواقية. وسنعود إليها بعد إلقاء نظرة على بعض التيارات الدينية التي ظهرت في الإسكندرية، وكان لها شأن خاصّ في تطوّر

---

(١) **De Isis et Osiris, De anima procreatione in Timaeo,** 4 f.; cf. F. Copleston, **Hist. of Phil.,** Vol. I, (pt. 2), pp. 198 f.

(٢) F. Copleston, **Hist. of Phil.,** vol. I (pt. 2) p. 200.

الفلسفة اليونانية وتفاعلها مع العقائد الساميّة، اليهودية، والمسيحية، والإسلامية، فيما بعد.

١ - فيلون الإسكندراني

كانت الإسكندرية قد أصبحت منذ تأسيسها سنة ٣٣٢ ق. م.، ولا سيّما في عهد بطليموس صوتر (٢٣٠ - ١٨٥ ق. م.) وخليفته بطليموس فيلادلفوس (٢٨٥ - ٢٤٧ ق. م.)، وريثة أثينا كمركز للحياة العقلية وملتقى الحضارات والأديان اليونانية والشرق أوسطية فكان من الطبيعي أن تتفاعل فيها الفلسفية اليونانية بأشكالها المختلفة مع المعتقدات الدينية، وأهمها اليهودية في هذه الحقبة. وأبلغ مثال على هذا التفاعل يتجلّى في مؤلّفات فيلون Philon الإسكندراني الذي توفي بعد سنة ٤٠ ب. م.، وهو في روما على رأس وفد عمل على التوسّط لدى الإمبراطور غايّوس Gaius لرفع الضيم عن يهود الإسكندرية. ولا نعلم عن دقائق حياة فيلون شيئاً يذكر، باستثناء بعض المعلومات الواردة في كتبه. وقد ألّف عدداً كبيراً من الكتب الفلسفية والشروح التوراتية، وجميعها باليونانية، نذكر منها: في خلق العالم، وفي العناية الإلّهية، وفي أن الله لا يتغيّر، وفي الكروبيم، وفي تضحية هابيل وقايين، وسيرة موسى، والبعثة إلى الإمبراطور غايّوس، وتأويل سفر التكوين.

ينطلق فيلون من مقدّمة منهجية كبرى وهي وحدة الحقيقة الفلسفية، كما تتجلى بوجه خاص في مؤلفات أفلاطون ولا سيّما محاورة طيماوس، والحقيقة الدينية الواردة في التوراة. والاختلاف الظاهر بين منطوق النصوص الدينيّة ومدلول النصوص الفلسفية يحتّم اللجوء إلى أسلوب التأويل، والغوص على الحقائق التي ينطوي عليها النصّ على ضوء العقل، والتنكّب عن حمل الآيات الكتابية التي تناقض الفلسفة على ظاهرها. مثال ذلك أن التوراة تسبغ على الله (يهوه) صفات شخصية قد تبدو متناقضة مع المفهوم الفلسفي (الأفلاطوني) للموجود الأوّل. ولكن ذلك وهم، فالله هو أيضاً الموجود الحق To ontôs on، كما يقول أفلاطون، وهو بسيط متعالٍ وخارج عن الزمان والمكان، حتى إنه ليتعالى على فكرة الخير وفكرة الجمال. فاستحال إذن إدراك الله بالوسائل العقلية، بل بالحدس المباشر، ذلك أنه فوق العقل وفوق الوجود المتناهي أو المخلوق.

ولكي يفسّر فيلون إمكانيّة الاتصال بين هذا الكـائن المتعالي وبين العالم الحسّي يعمـد إلى وضع سلسلة من الوسائط بينهما، على غرار أنصار الأفلاطونية الوسطى، كما رأينا. ويتصدّر سلسلة الوسائط هذه الكلمة Logos الذي يصفـه بأنه المولود الأوّل والرئيسي للإلّه، وحيّز العالم العقلي الذي عنه ينبثق عالم الحسّ. وهذا العـالم العقلي هو النموذج الذي لم يكن بوسع الله أن يخلق شيئاً من دونه. «فهو يحتوي ذلك العالم الرائع الذي لا يدرك إلّا عن طريق العقل. . . والله لما أدرك، كما من شأنه كإلّه أن يدرك، أنه يستحيل وجود نسخة جيّدة دون نموذج جيّد، وأن الأشياء التي تدركها الحَواس الخارجية لا يمكن أن يكون بينها شيء عارٍ عن النقص ما لم يُصنع على أساس مثال نموذجيّ يدركه العقل، عمـد أوّلاً إلى خلق النموذج العقلي للعالم الحسّي بعد أن قرّر خـلق هـذا العـالم. . . كشبيه أحـدث للمخلوق الأقدم»[1]. وبعد أن خـلق الله السماوات والأرض، خـلق الإنسان على صـورته ومثـاله، كـما يقول موسى في سفر التكوين[1].

بالإضافة إلى الكلمة وضع فيلون عدداً من الوسائط الأخرى، يدعوها القوى التي تحـاكي فعل الله بخلع صور الأشياء الخاصّة عليها والتي تعتبر مظهراً من مظاهر قدرته الخلاقة. ومن حيث هي قوى مبدعة تدعى ملائكة الله أو وزراءه الذين أوكلت إليهم مهمّة تنفيذ مآربه ومقاصده الخفية في عالم الموجودات. ودون العقل الأول يقع الروح القدس الذي ينبثق عن ذات الله أيضاً، وهو مبدأ الحياة ومصدر الإلهام والنور الذي ينير العقل البشري. والروح القدس بدوره يتجلّى في عدة أرواح ثانويّة تحكم النجوم وتقطن جسـد الإنسان وبشكل عامّ تشيع في الكون قدرة الله وحكمته.

وهذه القوى لا تختلف عن الكلمة إلا من حيث المرتبة، فالكلمة هي المولود الأوّل للإلّه وحيّز المثل العقلية الأولى، بينما القوى هي المثُل وقد اتخذت أشكالاً خاصّة مقابلة للمخلوقات التي انبثقت عنها.

وأوّل ما خلق الله السماء والأرض المفارقتين للمادّة، ثم جوهر الماء والهواء اللامادّيين أيضاً، وعلى غرارها كنماذج عقلية قائمة في العقل الإلّهي،

---

(١) De opificio mundi, IV, cf. X and XXIII.

خلق الله العالم المرئي على الترتيب ذاته، أي السماء وما فيها من أجرام منيرة ثم الأرض وما عليها من مياه وأهواء، ثم الكائنات الحيّة، المائية أوّلاً، والبرّيّة ثانياً. وأخيراً (أي في اليوم السادس) خلق الله الإنسان، كما يقول موسى في التوراة (سفر التكوين) «على صورته ومثاله».

ويؤوّل فيلون كلام موسى هذا بقوله إن الإنسان هو من بين جميع الموجودات أقرب الأشياء شبهاً بالله. «ولكن لا يحسبنّ أحد أنه من الممكن نسبة هذا الشبه إلى الجسم، فليس الله كائناً له هيئة الإنسان، ولا الجسم البشري يشبه هيئة الله، ولكن الشبه يشير إلى أهم أجزاء النفس، أي العقل»[1]. ذلك أن العقل الكامن في كل إنسان خلق على صورة ذلك العقل الواحد المنتشر في الكون، أي اللوغوس، فكان بهذا المعنى عبارة عن آلة للجسم الذي يحمله ويتشبه به.

ومن الشواهد على أسلوب فيلون في التأويل الفلسفي للتوراة شرحه لأيام الخليقة الستة. فهو يبدأ بالقول إن الخالق لم يكن بحاجة إلى امتداد زماني ليخرج العالم من العدم إلى الوجود، بل هو يخلق كلّ شيء توًّا بأن يأمره أن يكون أو يفكّر في ذلك فقط. ولكن المقصود من الآية التي تشير إلى خلق العالم في ستة أيام التنبيه على أن المخلوقات تحتاج إلى ترتيب والعدد هو رمز الترتيب. «أما الستة فهي من بين جميع الأعداد، بحسب سُنن الطبيعة، أكثرها إنتاجاً. فمن جميع الأعداد التي تبتدىء بالوحدة هي أوّل الأعداد الكاملة، لأنها تتألف من أجزاء متساوية، وتكتمل بها. فالعدد ثلاثة نصفها، والعدد اثنان ثلثها، والواحد سدسها»[2]، مضيفاً إلى ذلك على طريقة الفيثاغوريّين عدداً من الخصائص الأخرى التي كانوا ينسبونها إلى الستة، ومنها أنها تتألّف من الذكر والأنثى أو الفرد والزوج، ما دامت الثلاثة أوّل الأعداد المفردة والإثنان أوّل الأعداد المزدوجة، وحاصل ضربهما ستة. فكان طبيعيًّا والحالة هذه أن يكون العالم وهو أكمل المخلوقات قد ضرب على غرار أكمل الأعداد، الستة.

وهكذا خلق الله السماء في اليوم الأوّل، ثم خلق الأرض في اليوم الثاني،

---

(١) De opificio mundi, XXIII.

(٢) De opificio mundi, III.

ثم الحيوانات المائية، فالحيوانات البرّية، وأخيراً خلق الإنسان في اليوم السادس، على صورته ومثاله، ليكون سيّداً وملكاً على جميع المخلوقات الواقعة تحت القمر[1].

ويؤوّل فيلون خلق آدم من تراب تأويلاً أفلاطونيًا حين يقول مستشهداً بكلام موسى إن الله أخذ من الأرض طيناً ونفخ فيه نسمة الحياة (سفر التكوين ٢، ٧)، ليميّز بين الإنسان العقلي المخلوق على صورة الله ومثاله والمتّصف بأنه مثال أو جنس أو خاتم، «مجرّد عن المادّة لا يُدرك إلا بالعقل ولا يمسّه الفساد»، وبين الإنسان الأرضي المركّب من مادّة أرضية وروح إلَهية. وواضح أن الجسم مخلوق من طينة صنع الله منها صورة الإنسان الحسّية، بينما النفس انبثقت عن «الآب، سيّد جمع الموجودات»، وهو ما عناه موسى بقوله إن الله نفخ فيه نسمة الحياة. لذا كان الإنسان فانياً بحسب العنصر المادّي منه، وخالداً بحسب العنصر الإلَهي، وصح أن يقال إنه يقف على تخوم عالَمين، هما عالم الخلود وعالم الكون والفساد[2].

وفي معرض تعليله لفعل الخلق، يستشهد فيلون بكلام افلاطون (دون أن يسمّيه) في محاورة طيماوس (٢٩ هـ ـ ٣٠ أ). فيقول إن الآب الخالق كان جواداً، فلم يضنّ بإسباغ شيء من طبيعته الكاملة على الموجودات التي كانت خلواً من كل كمال، فأفاض عليها صفات الترتيب والكيفية والحياة والانسجام وكل ما يخصّ الفكرة المثلى. فهو قد اختار بحرّية تامة دون أن يحركه داعٍ من خارج، بل بحسب مشيئته المطلقة «أنّه من المناسب أن يخلع العطايا الغزيرة والتي لا حصر لها على تلك الطبيعة التي لم يكن بوسعها، دون العون الإلَهي، أن تكتسب أيًا من الخيرات»[3]. وهذا بالضبط ما يعلّمه موسى في باب الخلق، كما يقول. وأخيراً يشير فيلون إلى أن قول موسى: «في البدء خلق الله السماوات والأرض» (سفر التكوين ١، ١) لا ينبغي أن يفهم منه أن ذلك حدث في الزمان، لأن الزمان لم يكن له وجود قبل خلق العالم، وإنّما وجد مع العالَم أو في أعقابه. فإذا افترضنا أن الزمان سابق لخلق العالم كان كلامنا مناقضاً للفلسفة. وكل ما تعنيه الآية أن البدء المشار إليه عبارة عن الزمان وعن

---

(١) Ibid.

(٢) De opificio mundi, XLVI.

(٣) Ibid., VI.

العدد، أي أن الله خلق السماء أوّلاً، فكانت أفضل المخلوقات وكانت مصنوعة من أشدّ الموادّ صفاء، «لكي تكون المقام المقدّس للآلهة المرئية التي تدرك بالحواس الخارجية»، أي الأجرام السماوية[١].

من هنا يتبيّن لنا إلى أيّ حدّ استطاع فيلون أن يستعين بالمنحى الفلسفي في محاولته تأويل التوراة، وإلى أي حدّ تأثر بالمذهب الأفلاطوني خاصة في باب خلق العالم وثنائية النفس والجسد وخلق الزمان، ناهيك بثنائية العالمين العقلي والحسّي اللذين يمثل خلقهما عنده المرحلتين المتلاحقتين في عملية الخلق. وفي جميع هذه الأبواب، يمكن القول إن فيلون استطاع «تهلين» العقيدة الساميّة ببراعة، وفتح الباب واسعاً أمام خلفائه من مسيحيين ومسلمين، الذين لم يجدوا مندوحة من الرجوع إلى ذلك المعين الفلسفي الذي لا ينضب، أي محاورة طيماوس لأفلاطون، التي رسمت بكل وضوح خطوط النظريات اللاحقة في خلق العالم والزمان، ابتداءً بأغسطينوس (توفي ٤٣٠) في العالم المسيحي، والكندي (توفي حوالى ٨٦٦) في العالم الإسلامي.

٢ ـ أفلوطين (توفي ٢٧٠ ب. م.)

أ ـ سيرته وآثاره

يستفاد من السيرة التي ألّفها فرفوريوس الصوري (توفي ٣٠٤ ب. م.) أشهر تلامذة أفلوطين ومرافقيه، أن أستاذه كان «يشعر بالخجل من وجوده الجسدي» وأنه كان بالتالي يرفض التحدّث عن أجداده أو نسبه أو مسقط رأسه[٢]، وأنّه كان يشكو من مرض في المعدة أودى بحياته آخر الأمر، وهو في روما، عن ٦٦ عاماً. ويروي فرفوريوس كلماته الأخيرة الموجّهة إلى صديقه الحميم يوسطوخيوس Eustochius. قال أفلوطين بعد أن تأخر هذا الصديق في القدوم وهو على سرير الموت: «لقد انتظرتك طويلاً، وإني ساعٍ لردّ العنصر الإلّهي فيّ إلى العنصر الإلّهي في الكون»[٣].

بدأ دراسته للفلسفة في الإسكندرية وهو في السابعة والعشرين على

---

(١) Ibid., VII. وقارن Timaeus, 370. لأفلاطون.

(٢) مع ذلك يذكر سويداس Suides أنّه ولد في ليكوبولس Lycopolis بمصر.

(٣) Porphyry, On the Life of Plotinus and the Arrangement of his Work, in Plotinus, The Enneads, trans. by Stephen Mackenne, London, 1969, p. 2.

عدد من الأساتذة ولكن ذلك لم يروِ غليله حتى تعرّف على أمّونيوس ساكّاس Ammonius Saccas، فصاح: «هذا هو الرجل الذي كنت أبحث عنه»، فلازمه على مدى ١١ سنة أي طيلة سنين إقامته بالإسكندرية. وكان من تأثير أمّونيوس على تلميذه الشاب أنه أخذ يهتمّ بالبحث عن «طرق الفرس والهنود ونظامهم»، كما يقول فرفوريوس، حتى إنه التحق بالحملة التي كان يجهزها الإمبراطور غورديان Gordian على بلاد الفرس وهو في سن الثامنة والعشرين. ولما قتل غورديان في بلاد ما بين النهرين نجا أفلوطين بحياته ولجأ إلى أنطاكية، ثم توجه إلى روما وهو في سن الأربعين. وفي روما أخذ يحاضر في الفلسفة، ومع أن محاضراته كانت مبنية على تعاليم أمّونيوس السرّية، فقد كان قطع عهداً بعدم إفشاء أي منها. وكان من أهم تلامذته في هذه الحقبة أميليوس Amelius الذي جمع مؤلّفات نومينيوس الحمصي Numenius, وفرفوريوس الذي قدم إلى روما من اليونان وهو في سنّ الثلاثين. وكان أفلوطين قد بدأ يدوّن محاضراته وهو في سن التاسعة والخمسين، وبلغ مجموع مقالاته التي كان يدفعها إلى تلامذته المقربين ٥٤، ولكن ترتيب هذه المقالات لم يكن مبنيًّا على قاعدة واضحة، فما كان من فرفوريوس الذي كان المعلّم قد عهد إليه بجمع مقالاته وتنسيقها إلّا أن اعتمد قاعدة حسابية نسّق بحسبها المجموعة فقسّمها إلى ستّة أقسام يتألّف كل منها من تسعة فصول، ومن هنا تسميتها التقليدية بالتاسوعات Enneads.

أما التاسوعة الأولى فأخلاقية المنحى، والثانية فطبيعية، والثالثة تبحث في بعض خصائص العالم، والرابعة في النفس، والخامسة في العقل، والسادسة في الموجود الأول أو الخير.

ولا يملّ فرفوريوس من إبراز خصال معلّمه البارزة وأخلاقه الكريمة ودماثة طبعه، حتى إنه قضى ٢٦ سنة في روما «ولم يكن له عدوّ واحد بين مواطنيها»، كما يقول، وبلغ من ذيوع صيته أن الإمبراطور غالينوس Gallienus وامرأته سالونينا Salonina كانا شديدي الإعجاب به. وعندما كان يلقي محاضراته «كانت أفكاره تضيء وجهه بصورة واضحة» وكان «قويّ الحجّة شديد الإقناع، متواضعاً، يشعّ وجهه لطفاً وإيناساً»[1]،

(1) Ibid. p. 9.

«وفي صفاء نفسه، كان يسعى دوماً وراء الهدف الإلّهي الذي كان يحبّه بكل قوته، فراح يكافح بجهد ليحرّر نفسه ويرتفع عن أمواج هذه الحياة الملطخة بالدم»، كما يقول فرفوريوس، «لذا ظهر له ذلك الإلّه الذي لا شكل له ولا صورة، بل يتربّع على عرشه فوق عالم العقل والفلك العقلي»[1]. ويشهد فرفوريوس أنه إبّان الفترة التي قضاها برفقته بلغ أفلوطين تلك الحال من الاتحاد التي كان يصبو إليها كل حياته أربع مرّات.

ب ـ جوهر النفس

في بسط آراء أفلوطين التي استقاها من مصادر عدّة، على رأسها أفلاطون «الإلّهي»، كما يدعوه، ثم أمّونيوس ونومينيوس وسواهم، قد يكون من المفيد أن نبدأ بنظريته في النفس التي تؤلف في نظامه الكوني نقطة الالتقاء بين العالم العقلي والعالم السفلي وتعكس كالمرآة روائع العالم الإلّهي الذي يقع وراء تخوم هذين العالمين. فما هو جوهرها؟

في مطلع التاسوعة الرابعة يقول أفلوطين: إن العالم العقلي هو مقرّ العقل الإلّهي Nous والنفوس المجرّدة عن الأجسام. وهذا العالم هو عالم الوحدة التامّة التي لا انفصال فيها، ومع ذلك تتصف النفس فيه بشيء من الثنائية، لأن من طبيعتها أن تتحرّك إلى أعلى وأسفل، فتلحق بالكائن الأسمى من جهة والعالم السفلي من جهة ثانية، «كالشعاع المنبثق عن مركز الدائرة»[2]. وهي لا تفقد مع ذلك طبيعتها الأصيلة المرتبطة بالنزوع إلى أعلى. أما جوهرها فليس اتساقاً harmonia، كما قال الفيثاغوريّون، ولا كمالاً entelecheia كما قال أرسطو، بل وحدة في كثرة كما قال أفلاطون (في طيماوس ٣٥) حيث يصف خلق النفس بقوله: «مزج (الخالق) الجوهر غير المتجزّىء الذي لا يتغيّر قطّ بالجوهر المتجزّىء الشائع في الأجسام، فأبدع نوعاً ثالثاً من الجواهر يشترك بكلا الخاصيّتين»، هو النفس. ومع ذلك تحافظ النفس على وحدتها المطلقة حتى حين تنبثّ في الأجسام

---

(١) Ibid., p. 17.

(٢) Enneads, IV, 1.

المتعدِّدة كنفس فردية، أو في الكون بأسره، كنفس كلّية. «فالنفس ذاتها توجد في كل مكان كشيء واحد تامّ، يوجد متعدداً في كل لحظة»[1]. ومردّ تعدّدها إلى اتصالها بالأجسام، فإذا انفصلت عنها عادت إلى وحدتها المطلقة في العالم العقلي.

ومن خصائص النفس، هذا الجوهر الثالث الفاصل بين العالم العقلي والعالم الحسي، أنها الوسيط بينهما، و«الترجمان» الذي ينقل انبثاقات العالم العقلي إلى عالم الأفلاك أوّلاً، وعالم المحسوسات ثانياً. وهذه العوالم تتدرّج من أعلى إلى أسفل ابتداءً بالأفلاك السماوية ثم الإنسان فالحيوان والنبات. وفي كل من أفرادها تحلّ النفس حلول الضوء في الجسم المشعّ ويُشارك كل عضو من أعضائه في الوظائف الحيويّة التي تخصّه.

وعندما ينحلّ الجسم الذي كانت النفس تحلّ فيه كصورة في مادّة أو كفاعل في الآلة التي يستخدمها، تعود النفس إلى صفاتها الأصلي، ولكن بعد أن تدور في المراحل المتعدّدة التي تقضي بها العدالة الكونية، فتحلّ في جسد حيوان أو نبات قصاصاً لها على آثامها، أو ترقى في سلّم المخلوقات حتى تحلّ في نفس الحكيم، كما قال أفلاطون، وعندها تتحرّر بالكلية من «دولاب الولادة» أو التناسخ، وتتحد بمصدرها الإلهي الذي عنه انبثقت وإليه تعود.

ج - الفيض والصدور أو الأقانيم الثلاثة الأولى

في الكلام على هبوط النفس إلى العالم الحسّي، يستشهد أفلوطين بقول أفلاطون في محاورة الفيدروس Phaedrus إن النفس هبطت لدى سقوط أجنحتها نتيجة إثم أو قدر محتوم، ولكنه يرى مع ذلك استناداً إلى محاورة طيماوس أن لهذا الهبوط سبباً معقولاً، وهو أن الخالق الكريم أراد من وراء خلق النفس «أن تكتسب جميع الموجودات خاصّية العقل، كما كان قصده الأصلي أن تتصف بالعقل، وذلك لم يكن ممكناً إلا من خلال النفس»[2]، فكان خلق النفس والحالة هذه شرطاً من شروط اكتمال العالم

---

(1) Enneads, .IV, 3.

(2) Enneads, IV, 8.

وانتشار الجوهر العقلي في جميع أجزائه.

ومع ذلك فليست النفس الطور الأول في سلسلة الانبثاقات عن المبدأ الأوّل أو الواحد. فأوّل ما ينبثق عن هذا المبدأ انبثاق النور عن الشمس هو العقل الإلهي (نوس :Nous). والعلّة في ذلك «أن كل ما استكمل وجوده فلا بدّ أن يولّد، والكامل أزلاً لا بد أن يولّد كائناً أزليًّا»[1]، وهكذا ينبثق هذا العقل عن الموجود الأول ليكون صورة له، وامتداداً لوجوده، شبيهاً بنور الشمس الذي يعكس حقيقة وجودها. وهذا الانبثاق عبارة عن «شوق الواحد لذاته»، فالعقل هو «الرؤيا الذاتية» للواحد وإدراكه أنه الطاقة على كل وجود. «فالواحد يتصف أصلاً بالوعي من الداخل لهذه الطاقة، وهو يعي أنه قادر على توليد جوهر ما. والعقل يعقل بحدّ ذاته ويقرّر ماهيّة وجوده بحكم القدرة المستمدّة من الأوّل، وهو يدرك أن ماهيّته بمعنى ما جزء معيّنٌ مما يخصّ الأوّل وينبثق عنه، وأن قوّته كامنة في الأوّل وأن وجوده يكتسب كماله بفضل الموجود الأول ويتلقاه منه»[2].

وعن العقل الإلهي تصدر النفس، مبدأ الحياة والحركة في الكون، التي تلاصق في جانبها الأعلى العقل الكلّي وتشاركه في طبيعته، فكانت بهذا المعنى تجليّاً أو نطقاً تفصح عنه، يدعوه أفلوطين بقوّة الرويّة logos الوارد ذكرها في محاورة طيماوس. وهو يستخلص هذه الثلاثة، أي الأوّل (الخير) والعقل ثم النفس، من أفلاطون، و «مذهبنا هنا ليس إلا شرحاً لمذهب أقدم يشهد على قدم الآراء التي يأخذ بها أفلاطون نفسه»[3]، حتى إن بعضها يرجع إلى بارمنيدس وأنكساغورس وفيثاغورس.

وعندما نتجاوز العالم العقلي الخالي من الحركة والتعدّد نبلغ عالم النفس التي تتصف بالحركة إلى أعلى وإلى أسفل. وعن حركة النفس السفلى ينبثق عالم الطبيعة، الذي يبدأ بالنبات المتصف بالحياة فقط، ثم يرقى

---

(١) Enneads, V, 1, 6.

(٢) Enneads, V, 1, 7. وقارن .V, 2, 2

(٣) المرجع ذاته. يأخذ أفلوطين على أرسطو إسقاطه لأوّلية الموجود الأوّل بوصفه له بعقل يعقل ذاته، ثم يضع عدداً كبيراً من العقول المفارقة المحرّكة للأفلاك متخلّياً بذلك عن مبدأ الوحدة، دون أن يفصح عما إذا كانت هذه العقول تصدر جميعها عن الواحد.

إلى الحيوان المتصف بالحسّ أيضاً، فالإنسان المتصف بالإضافة إلى ذلك بالنطق. وهذه هي التجلّيات الثلاثة للنفس، أي الحياة فالإحساس فالنطق، عندما تهبط من العالم العقلي وتنحدر نحو عالم المادّة أو الامتداد الذي يتصف به العالم الأسفل برمّته.

ويدعو أفلاطون المبادىء الثلاثة الأولى الأقانيم أو الجواهر الثلاثة hypostasis. ويتصدّرها الواحد أو المبدأ الأوّل الذي يعلو على الوجود والذي يتعذر الإفصاح عن حقيقته لأنه فوق الوصف، وعنه ينبثق أولاً المبدأ الثاني المتصف بكلا الوجود والإدراك، أي العقل، ثم النفس، المبدأ الذي يصل العالم العقلي بالعالم الحسي. وهذه الثلاثية (أو التثليث)، لا تتجلى في عالم الوجود وحسب، بل في عالم الذات الذي يدعوه أفلاطون «الإنسان الباطن». فالنفس كائن إلّهي ينتمي إلى عالم يعلو على عالم الحسّ وينطوي على المبدأ العقلي بحكم طاقاته الإدراكية، ولا سيما إدراك الحق والخير الذي عنه يصدر كل حق وكل خير[1].

د - مراحل الإدراك

وأوّل ما تدركه النفس من خلال الحسّ هو الموجودات الخارجية التي تحكم عليها وتقارن بينها وتميِّز، وذلك فعل الإدراك اللاحق للإحساس. ثم ترقى إلى مرتبة الحكمة على سبيل التذكار. ولكن النفس قادرة بالإضافة إلى ذلك على «الارتداد على ذاتها» ومعرفة ذاتها من الداخل، بحكم تعلّقها بالعقل الإلّهي واستنادها إليه. ولكي تبلغ هذه المرحلة من وعي الذات، يتوجّب على النفس أن تتحقق من وحدة الذات والموضوع، المدرِك والمدرَك، ومن أن المبدأ العقلي (أو العقل الإلّهي) لا «يتميّز عن العالم العقلي، عالم الكلّيات أو المثُل التي لا تنفصل عن جوهر العقل الإلّهي ذاك»[2]. وهكذا استطاع أفلوطين، على غرار ألبينوس Albinus، أن يحلّ الإشكال الأفلاطوني الناجم عن النظر إلى المثُل وكأنها نماذج أولى للموجودات قائمة في عالمها الخاصّ وخارجة عن حيّز العقل الإلّهي أو المبدأ الخالق لتلك الموجودات.

---

(1) Enneads, V, 1, 11.

(2) Enneads, V, 3, 7

وتبلغ النفس مرحلة إدراك الذات عندما تتحد بالعقل الإلٓهي الذي لا ينفصل عن الحقائق أو النماذج الكلية الأولى، والذي لا يتقوّم بالعمل بل بالتأمّل في ذاته المنطوية على نماذج جميع الموجودات. وعندما يدرك العقل الإلٓهي ذاته يدرك الله الذي منه استمدّ وجوده وقدرته، ويهدأ. وهذا الهدوء أو الاستقرار في الواحد ليس تخلّياً عن الإدراك بل هو «فعل التخلّي عمّا هو غريب عنه. وفي جميع أشكال الوجود لا يمسّ الاستقرار أو التخلّي عن الغريب طبيعة الفعل الخاصة، لا سيّما عندما لا يكون الوجود بالقوة وحسب، بل بالفعل الكامل»[1]. وعندها فقط يستطيع الموجود الذي كان في الأصل منطوياً على ذاته أن يتجلّى في الموجودات الأخرى الصادرة عنه، كالنار التي يجب أن تتمحور حول ذاتها أوّلاً، قبل أن يصدر عنها اللهيب الذي يخصّ طبيعتها الأصيلة.

هـ ـ الواحد أو الخير المحض

يتبيّن من النظر في عملية الانحدار من علياء الوجود الحق الذي عنه تنجم الموجودات على سبيل الفيض الذي يشبّهه أفلوطين دوماً بالإشعاع أو الإشراق، من جهة، ومن عملية الصعود من مراحل الإحساس فالإدراك فالحكمة فالانطواء على الذات الذي تبلغه النفس بحكم استغراقها في العقل الإلٓهي، من جهة ثانية، أن محور فلسفة أفلوطين هو الواحد أو الأوّل أو المطلق الذي عنه ينبثق كل شيء. ومع أنه يتطرق إلى حديث هذا الواحد عند كل مناسبة، فهو يختم «تأملاته» في هذا الواحد المطلق بعودة أخيرة إليه في ختام التاسوعات، ليقرّر وحدانيته الميتافيزيقية بصورة قاطعة.

«بحكم الوحدة يوصف الموجود بأنه موجود» هو المبدأ العامّ. وعندما يفقد الموجود وحدته، يفقد حقيقة وجوده. فالجيش والقطيع والمنزل والسفينة، إنما يوجد كل منها بمقدار ما هو واحد والجسم يدعى جسماً بمقدار ما هو وحدة، ومعافًى بمقدار تناسق وظائفه الحيوية، «والجمال يظهر عندما تهيمن الوحدة على الأعضاء والتقاسيم». والنفس على الرغم من تعدّد قواها (أو أجزائها) أي الإدراك والرغبة والإحساس، هي مانحة الوحدة للكائن الحيّ.

---

(1) Ennéade, V, 3, 7.

ومع أن النفس والعقل الإلهي يتصفان بالوحدة، فهما ليسا عين الوحدة. فإذا صح ذلك فمن أين لنا أن ندرك الوحدة الحقّة التي عنها تنبثق كل وحدة وكل وجود، كما يتساءل أفلوطين؟ والجواب أن علينا أن نتجرّد عن كل ما هو حسّي أو يتّصل بالحسّي، كالامتداد والشكل والحجم والكثرة، وعمّا هو شرّ، «ونرقى إلى المبدأ الكامن في ذواتنا، وبعد أن نتخلّى عن الكثرة التي هي سمتنا نتخذ سمة الوحدة. فعلى هذا النحو فقط يمكننا أن نرقى إلى معرفة ذلك الذي هو المبدأ أو الوحدة»[1]. وهذه الوحدة ليست العقل بل شيء أسمى منه، لأن العقل موجود، والمبدأ الأوّل ليس موجوداً بل هو ما يسبق الموجود ويولّده. «ولما كان مولّد كل شيء، فهذا المبدأ ليس أيًا من الأشياء. وهو ليس شيئاً ولا صفة ولا كمًّا ولا عقلاً ولا نفساً. وهو ليس متحركاً ولا ساكناً، وليس في الزمان ولا في المكان. وهو محدّد في ذاته فريد في صورته، بل قل لا صورة له، لأنه قبل الصورة موجود»[2]. ووجه الصعوبة في إدراك هذا المبدأ الأوّل أن معرفته ليست وليدة علم أو استدلال عقلي، بل «حضور يفوق كل معرفة». «وطريقنا إليه تقودنا إلى ما وراء المعرفة، حيث لا انحراف عن جادّة الوحدة. فكلا العلم والعالم يجب أن يُطرحا جانباً، وكل موضوع من مواضيع الفكر، حتى أسماها، يجب تجاوزه، لأن كل ما هو خير لاحق له ويستمدّ خيره منه، كما يستمدّ من الشمس كل نور من أنوار النهار»[3]. ويضيف أفلوطين أنه في هذا المقام لا يتحدّث عن العلم أو النظر، بل عن الرؤيا، وأن كل ما يمكن أن يقوله لأولئك الراغبين في الرؤية (أو الرؤيا) هو أن «تعليمنا هو الطريق»، وأننا إنما نرشد المريد إلى الطريق. ويدعو أفلوطين هذه الطريق طريق العودة epistrophe التي تحصل النفس في آخرها على الفلاح والسلام. «ولأن النفس حين تأخذ في الصعود ثانية، فهي لا تبلغ شيئاً غريباً عنها، بل ذاتها الأصيلة. وعندما تفارق (عالم الحسّيات) تعود إلى ذاتها وحسب، وعندما تنكمش على نفسها لا تعود جزءاً من الموجودات، بل في الموجود الأسمى»[4]. وبهذا المعنى يمكن القول إن الإنسان الحق يتخطّى الوجود ويتحد بالكائن المتعالي على الوجود. «أما النفس التي ارتقت

---

(1) Enneads, VI, 9, 3.

(2) Enneads, VI, 9, 3.

(3) Enneads VI, 9, 4.

(4) Enneads VI. 9, 9.

إلى هذا الصعيد فتصبح شبيهة بالموجود الأسمى. فإذا ارتقينا من حال النفس الصاعدة هذه إلى أبعد من ذلك، كصورة أو نموذج، فقد بلغنا غاية جميع أسفارنا... وتلك هي حياة الآلهة، والمتألّهين المباركين من البشر، أي التحرّر من الغريب الذي يقلقنا هنا، حياة لا تجد في كل ما هو أرضي أيّ متعة، هروب المتوحد إلى المتوحّد»[1].

ومن خصائص الواحد أنه خلو من كل نقص وكل ثنائية أو تعدّد، بل من كل صفة إيجابيّة، وهو خلو من الفكر والإرادة والفعل. ذلك أن الفكر يفترض ثنائية الذات والموضوع، والإرادة ثنائية المريد والمراد والفعل ثنائية الفاعل والمفعول، والواحد براء من كل ذلك. وكل ما يمكننا أن نقرّره هو أنه غير جميع الأشياء وأصلُها أو «القوّة المندفعة نحو جميع الأشياء» أي القوّة المبدعة التي عنها تنبثق جميع الأشياء، ونكتفي بالإشارة إليه بالنفي دون الإثبات، والرمز دون التخصيص، وفوق ذلك يجب أن نحترس كل الاحتراس في استعمالنا للغة. «فنحن مضطرّون من أجل الإيضاح أن نطلق على الواحد ألفاظاً لا يجوز إطلاقها فعلاً، فوجب أن نقول في كل مقام: إذا جاز التعبير. فالخير إذن موجود، وهو يستمدّ وجوده بالاختيار والإرادة، وهما شرطا وجوده ذاته. ومع ذلك يستحيل أن يكون فيه تعدّد، فلزم أن تكون الإرادة والوجود الحق فيه شيئاً واحداً، ويكون فعل الإرادة هو غرضها والوجود سبب ذاته. وهكذا يثبت العقل أن المطلق هو سبب ذاته»[2]. ومع ذلك فلمّا كان المطلق أصل كل وجود، فهو فوق الوجود، فكان من الأصحّ أن نقول إنه غير موجود، لأن الوجود ينطوي على تحديد وتخصيص، والمطلق فوق التحديد والتخصيص وفوق الوصف وفوق الإسناد[3].

و ـ الموجودات الدنيا

أوّل ما يصدر عن الأوّل، كما مرّ، العقل الإلّهي، الذي يسمّيه

(١) Ibid. VI, 9, 11.

(٢) Enneads, VI, 8, 13.

(٣) Ibid, V, 5, 6. ، قارن: V, 2, 1 و V, 3, 13

أفلوطين أحياناً الإله الثاني الذي لا يتّصف بالإدراك وحسب، بل والوجود أيضاً، خلافاً للأوّل الذي يعلو على كلا العقل والوجود. وهذا العقل الإلهي يحتوي جميع المثل أو الكلّيات كنماذج للموجودات الفردية في عالم الحسّ. ونظراً لتعدد الأشياء وصفاتها، فلا يكفي وضع نموذج واحد لكل نوع من الموجودات، كإنسان كلي واحد أو حصان كلّي واحد، كما يفترض أفلاطون، بل يجب التفريع، فوجب وضع عدد كبير من العقول الفرعية التي يدعوها أفلوطين logoi، تتوسّط بين العقل الإلهي الأوّل والنفس. وهذا يعني أن التنوّع الذي نشاهده في الأحياء يرجع إلى العقل المقابل لكل منها، وليس إلى مقاومة المادّة، كما قال أفلاطون. لأن التعدّد أو الاختلاف بين الأفراد كثيراً ما يفضي إلى مزيد من الجمال لا البشاعة، فوجب أن يسند إلى نموذج مختلف، والبشاعة وحدها هي ما يجب أن يسند إلى المادّة التي تقاوم فعل العقل النموذجي[1]. وبكلمة يبدو أن أفلوطين أدخل مفهوم العقول النوعية أو الخالقة، لتتوسّط بين المثل الكلية عند أفلاطون، والموجودات الفرعية، ليؤوّل التنوع أو التعدّد اللامتناهي، لا سيّما في عالم الأحياء، فكانت المثل الأفلاطونية بهذا المعنى عبارة عن الأجناس والعقول الفرعية عند أفلوطين عبارة عن الأنواع.

ويضع أفلوطين، على غرار أفلاطون، أن «الآلهة السماوية» أو النجوم تنبثق عن العقل الإلهي وتقضي سحابة ليلها ونهارها في التأمّل في مصدرها الإلهي ذاك الذي يجب اعتباره الخالق الحق، أو مسبغ الوجود في النظام الأفلوطيني. وهذه النجوم تشعّ على الكون بالأنوار التي تستمدّها من «مبادىء النور»، أي المثل العقلية لهذه النجوم في العالم العقلي[2].

وتشارك النفس العقل الإلهي في عمليّة الخلق، فتسبغ على المادّة تلك الصور العنصرية التي تحوّلها إلى نار وماء وتراب وهواء. «وهذا الغير هو النفس التي تحوّم فوق الأربعة (أي العناصر) فينبثق عنها نموذج الكون أو المثُل التي تلقتها من العقل الإلهي، كما تتلقّى نفس الفنان أو عقله من صنعته أو فنّه

---

(١) Enneads, V, 7, 1 & 2.

(٢) Enneads, V, 8, 4.

نموذج المصنوع»[1]. ويصف أفلوطين عملية الخلق (أو الفيض) بعملية تفتّق الطاقة الوجودية الكامنة في العقل الإلّهي الذي يتجلّى باديء الأمر في العالم العقلي، الذي يحوي جميع النماذج الأزلية للموجودات الجزئية، بالإضافة إلى جميع الصفات التي تنسجم مع الطبيعة، وهي الصفات الإيجابية، كالجمال والسمع والمشي، خلافاً للصفات السلبية، كالقبح والصمم والعرج، ثم الكميّة والعدد والحجم، فالإضافات أو النِّسب، والأفعال والانفعالات التي لا تضادّ الطبيعة، ثم الحركة والسكون. أما الزمان فلا يوجد في هذا العالم العقلي، لأن الأزل قد حلّ محلّه، والمكان لا يوجد، لأن نظيره العقل وهو «الاشتمال المتبادل» قد حلّ محلّه. وجميع هذه المثل والصفات القائمة في العالم العقلي إنما هي ماهيّات صرفة، موجودة بالفعل لا بالقوّة. فإذا تساءلنا: هل يحتوي العالم العقلي كل ما يوجد في العالم الحسيّ من نظائر؟ كان الجواب: ليس للشرور، أو النقائص الموجودة في العالم الحسّي نموذج مثالي في العالم العقلي، لأن الشر في عالمنا هو وليد الحاجة والنقص والقصور، «وهو حال خاصّة بالمادّة التعيسة وما اتخذ شبهاً بالمادّة»[2].

وفي تعليل عملية الخلق أو الفيض، يتساءل أفلوطين: كيف يمكن للكثرة أن تصدر عن الوحدة، فيقول: إن الوجود الكامن في العقل الإلّهي، والذي يتبرأ منه الواحد الذي هو أصل الوجود، يغاير الوحدة. فهو من جهة يتجلّى في مجموعة الأجناس أو المُثل القائمة في العالم العقلي، كما مرّ، وهو من جهة ثانية الطاقة اللامتناهية على الانبثاق. ومع أن الطاقة واحدة فإن انبثاقاتها كثيرة، «ومع أن وحدة (الوجود) وحدة كاملة، فهي تتفتّق بحكم طاقتها العجيبة عن كل شيء، وتظهر ثم تصبح كثرة، عندما توجد الحركة مثلاً. فخصوبة طبيعتها تجعل الواحد يخرج عن وحدته، ونحن حين نعرض أجزاءها تباعاً نعتبر كلاً منها وحدة جزئية ونحوّلها إلى أجناس، دون أن ندرك عجزنا عن رؤية الكلّ في لحظة واحدة»[3]. وهكذا يحتفظ المركّب أو المتكثر بوحدته، ويصبح من الممكن أن نتحدث عن الوحدة في الكثرة. وأبلغ شاهد على ذلك

---

(1) Enneads, V, 9, 3.

(2) Enneads, V, 9, 10.

(3) Enneads, VI, 2, 3.

هو النفس والكائنات الحيّة. فعلى الرغم من تعدّد أجزائها وقواها، تبقى النفس واحدة، وعن وحدتها تصدر القوى المتعدّدة التي تنسب إلى الكائن الحيّ. وإذا بدأنا بالنفس وهي الجوهر المتصف بالحياة، التي يجب أن تسند أيضاً إلى العقل، وجمعنا العقل والحياة في كائن واحد (هو الحيوان) نشأت لدينا الحركة. ويقابل الحركة السكون، ثم الهويّة والغيريّة، وهي مقولات الوجود الكبرى عند أفلاطون. فتكون الوحدة قد ولّدت الكثرة دون تناقض[1].

٣ ـ الأفلاطونيّون المحدثون اللاحقون:
أميليوس، فرفوريوس، إيمبليخس، برقلس

إذا استثنينا أميليوس الذي حاول مضاعفة المبادىء والأقانيم الأولى في نظام أفلوطين، فقد كان فرفوريوس الصوري (توفي حوالى ٣٠١ ب. م.) أهمّ تلامذة أفلوطين. فقد رافقه إلى روما سنة ٢٦٣ وألّف سيرة حياته وجمع مؤلفاته في كتابه الوحيد، التاسوعات.

وضع فرفوريوس عدداً كبيراً من المؤلفات، أشهرها إطلاقاً كتاب أيساغوجي أو المدخل، وهو عبارة عن شرح «للألفاظ الخمسة» أراد أن يقدّم به لمقولات أرسطو، وهي الجنس والنوع والفصل والخاصّة والعرض. ترجم هذا الكتاب إلى معظم اللغات القديمة والحديثة، ومنها العربية، وأثّر في تطوّر الفلسفة والمنطق في العصور الوسطى، لا سيما في موضوع الكلّيات ووجودها مفارقة أو غير مفارقة. كذلك كتب شروحاً على محاورات أفلاطون ومقالات أرسطو، وكتاباً في «أن آراء أفلاطون وأرسطو واحدة»، ورد ذكره في السويداس Suidas ولكنه لم يصلنا. ولعلّ الفارابي (توفي ٩٥٠ م.) قد بنى كتابه المعروف، الجمع بين رأيي الحكيمين، على كتاب فرفوريوس هذا، كما ألّف شرحاً على كتاب الأخلاق لأرسطو ورد ذكره في المراجع العربية دون سواها. وينسب إليه أيضاً تلخيص لفلسفة أفلوطين ورسالة إلى أنابو حول الشياطين، وردّ على المسيحيّين في ١٥ جزءاً انتقد فيه ألوهية المسيح، كما انتقد بعض أسفار الكتاب المقدّس على أسس فلسفية بحتة.

---

(1) Ibid., VI, 2, 7.

في شروحه على أفلوطين، حاول فرفوريوس إضفاء طابع ديني وعملي على تعاليم أستاذه المتافيزيقية والصوفية الطابع، فذهب إلى أن غاية الفلسفة هي خلاص النفس عن طريق التطهير القائم على التعالي عن كل ما هو سفلي والتوجّه نحو العالم العقلي، ومن ورائه نحو الواحد. وأدنى الفضائل عنده هي «الفضائل المدنية»، التي تقوم على التوسّط أو الاعتدال، وفوقها «الفضائل التطهيرية» التي تهدف إلى قهر الشهوات، والسبيل إلى تحقيقها «التشبه بالله»، الذي دعا إليه أفلاطون. وفي المرحلة الثالثة تتوجّه النفس نحو العقل الإلٓهي. ومن المسعفات للنفس في صعودها نحو العقل الإلٓهي التزام حياة الزهد والتقشف، بالانقطاع عن الملذات والمآكل الشهيّة واللحوم، والعفّة الجنسية وسواها. وتحتل الأديان الرسمية محلاً هامًا في فلسفة فرفوريوس، مع أنه حارب الكهانة والخرافات، واعتبر الأساطير رموزاً لحقائق فلسفية، وأخيراً شدّد على حياة النفوس العملية[١].

كان أهمّ تلامذة فرفوريوس أيمبليخوس السوري Jamblichus (توفي حوالى ٣٣٠) الذي دفع بالنزعات الدينيّة في فلسفة معلّمه خطوة أخرى في اتّجاه ممارسة الطقوس والمعجزات ودمج آلهة الديانات الوثنية وطقوسها في نظام أسطوري مبنيّ على فلسفة أفلوطين إلى حدّ ما وعلى «الكلمات الكلدانية» Chaldean Oracles والطقوس السحرية المفضية إلى التطهيرات. وفي ذلك خروج على الطابع النظري للصوفية الأفلاطونية، واستبدال لها بممارسة الطقوس العجائبية والسحرية التي تؤدي إلى الاتحاد السحري. «هذا الاتحاد ممكن فقط من خلال الممارسة التامة والدقيقة للأعمال التي لا توصف والتي تفوق كل إدراك، ومن خلال الرموز التي يمكن النطق بها والتي يدرك معناها الآلهة وحدهم»[٢].

وفي باب الفلسفة ألّف شروحاً على أفلاطون وأرسطو والكتابات الأورفيّة والكلدانية والفيثاغورية، الأسطورية الطابع، كما ألّف سيرة لفيثاغورس وكتاباً في الحث على الفلسفة Protrepticus، بناء على موعظة

---

(١) Porphyry, **Ad Marcellam**, 17. وقارن: F.Copleston, **A Hist. of Phil.**, vol. I (Pt. 2), p. 218

(٢) **De myst. Aeg.**, II, 11.; cf. E. R.Dodds, **Proclus' Elements of Theology**, Oxford, 1963, XX.

أرسطو المفقودة المعروفة بهذا الاسم، وكتاب الأسرار المصرية المشكوك في نسبته إليه. ويمثّل أيمبليخوس طوراً جديداً في تطوّر الأفلاطونية المحدثة، لا من حيث التقريب بينها وبين الديانات القديمة، بل من حيث التشعّب والتفريع لمبادىء فلسفة أفلوطين نفسها. فهو يضع، مثلاً، واحداً فوق واحد أفلوطين، يعلو على الخير ويعصى على كل تخصيص أو وصف. ذلك أن الواحد عند أفلوطين هو الخير، أما الواحد عند أيمبليخوس فهو فوق الخير وفوق كل شيء. وعن الواحد يصدر عالم المعقولات Cosmos noetus، ثم عالم العقول أو الروحانيات Cosmos noerus الذي ينتمي إليه العقل الإلّهي Nous الأفلوطيني، وجوهر متوسّط يليه الصانع الأفلاطوني Demiurgus. وتحت عالم العقول تقع النفس الكلية التي عنها تنبثق النفوس الأخرى(١).

وعلى الرغم من هجرة الفلسفة في شكلها الأفلاطوني المحدث شرقاً، فقد استمرت مدرسة أثينا معقلاً للفلسفة الوثنيّة حتى سنة ٥٢٩ حين أقفلت بأمر من الإمبراطور يوستنيانوس Justinian. وكان من ألمع أساتذتها في القرن الخامس بلوطارخس الأثيني Plutarch الذي رئس المدرسة لفترة من الزمن وتوفي حوالى ٤٣٢، وألّف شرحاً على كتاب النفس لأرسطو. وقد خلفه على رأس المدرسة سوريانوس Syrianus (توفي حوالى ٤٣٠) الذي خالف فرفوريوس في قوله بوحدة فلسفة أفلاطون وأرسطو، معتبراً دراسة أرسطو مدخلاً لدراسة أفلاطون، وفي شرحه الشهير على ما بعد الطبيعة لأرسطو دافع عن نظرية المُثل وحاول أن يدلّل على الاتفاق بين أفلاطون والفيثاغوريين والكلدانيين والأورفيّين(٢).

إلا أن أشهر فلاسفة مدرسة أثينا في هذه الحقبة هو برقلس Proclus (توفي ٤٨٥) الذي ولد في القسطنطينية، ورأس المدرسة لعدة سنين، وكان آخر الفلاسفة اليونانيين العظام. تتلمذ على سوريانوس الذي كان قد تتلمذ بدوره على أيمبليخوس، ونسج على منوالهما في التشديد على دور «الرموز» السحرية وخصائصها الخفيّة في بلوغ مرحلة الاتحاد مع الأول.

---

(١) Proclus, in Timael, 1308, 21 f. قارن: F. Copleston, A Hist. of Phil., vol. 1 (Pt. 2), pp. 21 f.

(٢) F. Copleston, A Hist. of Phil., vol. I, (pt. 2), p. 221.

وكان يصف أيمبليخوس بالمتألّه Theios أو أعظم المتألهين Theiotatos، ويقول إن سريانوس كان «مملوءاً من الحقيقة الإلّهية» و«إنه نزل إلى الأرض ليكون المحسن إلى النفوس المنقبّة فيها... وصنع الخلاص لا لجيله وحسب، بل ولجميع الأجيال اللاحقة»[1]. وقد كتب عدداً كبيراً من المؤلفات وصلتنا منها شروحه على محاورات أفلاطون الثلاث الكبرى، طيماوس والجمهورية والبارمنيدس، وعلى ألقبياديس الأولى والكراتيلوس، والشكوك العشرة على العناية، وفي العناية والقدر، وفي جوهر الشرّ. إلّا أن أشهر مؤلّفات برقلس وأهمها هو المبادىء الإلّهية الذي عرف باللاتينية تحت اسم Elementatio Theologica، وراج في الأوساط الفلسفية في العصور الوسطى تحت اسم كتاب العلل Liber de Causis الذي ترجمه عن العربية جيرارد أوف كريمونا Gerard of Cremona (توفي ١١٨٧) وكان يعرف في الأوساط الفلسفية العربية باسم الإيضاح في الخير المحض[2]، يضاف إليه كتابه في إلّهيات أفلاطون.

ينطوي «مبادىء الإلّهيات» الذي يتألّف من ٢١١ قضيّة على لبّ فلسفة برقلس الفيضيّة. وهو يقرّر في مطلع الكتاب، على غرار أفلوطين، وحدة المبدأ الأوّل والخير (القضية ٨ و١٣)، ويعزو صدور جميع الأشياء عن ذلك المبدأ الأول إلى لاتناهي طاقته على إشاعة الخير والوجود في كل ما هو دونه، «فذلك المبدأ بحكم خيريّته يولّد كل ما هو موجود عن طريق الفاعليّة الموحّدة فيه. ذلك أن الخير المطلق عبارة عن الواحد (القضية ١٣)، فوجب أن لا يختلف الفعل الذي يتصف بالخيريّة عن الفعل الموحّد. وعلى الوجه نفسه، يتحتم على المبادىء الصادرة عنه، بحكم كمالها، أن تولّد مبادىء أخرى أدنى منها مرتبة في الوجود (القضية ٧)، لأن الكمال جزء من الخير، والكامل من حيث هو كامل، يتشبّه بالخير المطلق»[3].

وأوّل المبادىء الصادرة عن الواحد سلسلة الآحاد henads التي تختلف عن الواحد الأوّل من حيث إنها «مشاركة في الوحدة» وليست

---

(١) قارن: Dodds, **Elements of Theology**, XXIII. ; **In Parm.**, 618, 3 f.

(٢) M. Fakhry, **Hist. of Islamic Phil.**, pp. 27 f.

(٣) **Elements of Theology**, prop. 25.

واحدة بحدّ ذاتها، وهي عبارة عن مجموعة واحدة (القضية ٦) وذلك وفقاً للمبدأ القائل إن العلّة الفاعلة من شأنها أن تولّد الشبيه وليس العكس (القضية ٢٨). وعندما يعمد برقلس لتحديد مفهوم هذه الآحاد المشاركة للواحد الأوّل في وحدته، يقرّر دون تردّد أنها مجموعة الآلهة (الأسطورية)، لأن من شأن الواحد أن يكون بحكم خيريّته إلّهاً (القضية ١١٣). وكلٌّ من هذه الآلهة عبارة عن وحدة تامّة (القضية ١١٤) تعلو على الوجود والحياة والعقل (القضية ١١٥). ويستحيل إدراكها أو وصفها إلاّ من خلال الموجودات المشاركة لها في وحدانيتها أو المشتقّة عنها، خلافاً للواحد الأوّل الذي لا يدرك ولا يوصف بمعنى مطلق (القضية ١٢٣).

ومع ذلك من خصائص كل من هذه الآلهة أن تدبّر عالم الموجودات الدنيا الصادرة عنه (القضية ١٢٢) بعنايتها الكلية وتحيط بها علماً على وجه أزليّ وغير منقسم، فتعلم الممكن «دون إمكان والمتغير دون تغيّر» (القضية ١٢٤).

وهذه الآلهة تختلف مراتبها باختلاف قربها أو بعدها عن الموجود الأوّل (القضية ١٢٦)، وكذلك تتفاوت أفعالها وقواها بحسب قربها أو بعدها من الأوّل، مع أنها تشاركه جميعاً في إيجاد الكائن الصادر عنها (القضية ١٣٧). وأوّل مبدأ يصدر عن الموجود الإلّهي ويستمدّ الألوهية منه هو الوجود to on الذي يعلو على كلا العقل والحياة، «ما دام بعد الأوّل أشمل الأسباب» وأقربها إليه (القضية ١٣٨).

وعن الوجود تصدر «الطبيعة الجسديّة» بشكليها السماوي والأرضي، حتى يتسنى للطبيعة الإلّهية التي انبثقت الطبيعة السفلى عنها أن توجد على المستويات الثلاثة: الجسدية والنفسية والعقلية على سبيل المشاركة (القضية ١٩٩). ويضع برقلس أن هذا التجلّي للطبيعة الإلّهية ضروري، حتى يتسنّى لقوى الآلهة وفعاليتها اللامتناهية أن تشيع في جميع مناطق الكون حتى الأدنى منها، وذلك من خلال سلسلة من الوسائط، وأن تشمل عنايتها جميع أنحاء الكون (القضية ١٤٠، ١٤١، ١٤٢).

ويأتي في المرحلة الثالثة من عمليّة الانبثاق (أو المشاركة كما يدعوها

برقلس على طريقة أفلوطين) العقول التي يتصدّرها العقل الأوّل الذي عنه تصدر العقول الأخرى تباعاً. والعقل الأول يتصف بالقدرة على إدراك ذاته فقط، بينما العقول الثواني تدرك ذاتها والمبادىء السابقة لها (القضية ١٦٧). وكل من هذه العقول عبارة عن مجموعة من المثل أو الكلّيات التي تحتوي العليا منها على الكلّي (أي الأجناس)، بينما تحتوي الدنيا على الجزئي (أي الأنواع). وهذه السلسلة من الموجودات العقلية مع ذلك متناهية (القضية ١٧٩).

ويلي سلسلة العقول سلسلة النفوس التي تشارك فيها، ابتداءً بالنفس الإلّهية وانتهاءً بالنفوس الأخرى التي دونها، وهي العقلية والحسّية وسواها. وكل من هذه النفوس مبدأ حياة أو كائن حيّ (القضية ١٨٨)،وهي تشمل أيضاً جميع المثل التي كانت كامنة في العقل الأوّل أصلاً (القضية ١٩٤) وتستخدم الأجسام المختلفة التي تستمد حياتها وحركتها منها، ابتداءً بالجرم السماوي الأزلي، ونزولاً إلى عالم الكائنات والفاسدات، التي تختلف حال النفس فيها باختلاف «الرداء المادّي» الذي ترتديه. ثم تعود إلى الصعود «بفضل تجرّدها من كل ما هو مادي، واستعادة صورتها الأصلية، تشبّهاً بالنفس التي كانت تستخدمها. لأن النفس إنّما تهبط من جرّاء مبادىء الحياة غير العاقلة التي اكتسبتها، وتصعد بخلع جميع تلك القوى التي تنزع إلى الصيرورة الزمنية والتي التصقت بها لدى هبوطها، وبالتطهر والتعرّي من كل تلك القوى التي كانت تخدم أسباب تلك الصيرورة» (القضية ٢٠٨).

هنا يتبيّن الجانب الصوفي والديني في مذهب الصدور الذي بسطه برقلس بهذا الأسلوب السكولاستي الذي يلخّص فيه بانتظام القضية الكبرى ثم يعمد إلى التدليل عليها تدليلاً عقليًا شبيهاً بتدليل إقليدس على قضاياه الهندسية. ولكن نلاحظ أنه لم يبتعد كثيراً في مذهبه الفيضي عن أفلوطين، إلا من حيث تفريع المبادىء أو الأقانيم الجوهرية الثلاثة (وهي الواحد والعقل والنفس) هذا التفريع البارع الذي يصبح كل أقنوم فيه جنساً أو مجموعة تختلف من حيث المرتبة، لا من حيث الجوهر. ولعلّ أهم تجديد في نظامه الكوني هو إقحام مبدأ متوسّط بين الواحد والعقل، هو الوجود to on الذي توصّل إلى إثباته دون شكّ من جرّاء إدراك الحقيقة

الأفلوطينية الكبرى، وهي أن الواحد يعلو على الوجود، فكان أصل كل وجود من جهة، وكان بمعنى ما لاوجوداً (القضية ١٣٨)، فكان لا بدّ أن يصدر عنه أوّل ما يصدر الوجود، من جهة ثانية. ومن خلال هذا التفريع استطاع برقليس أن يجد لكل من آلهة الديانات الوثنية موقعه المناسب على سلّم الموجودات. ولمّا رأى وفقاً لأفلوطين أن الألوهية تتقوّم بخاصّتين: الخيريّة والوحدانية، كان لا بدّ له من إدراج تلك الآلهة في عداد المبادىء الوحدانية أو الآحاد henads التي تقف مع الواحد المطلق (أو الإلّه الأوّل كما دعاه أفلوطين) على رأس سلّم المبادىء الأولى، وتشارك هذا الواحد في التعالي عن كل وجود وإدراك من جهة، وفي الطاقة الخلّاقة اللامتناهية التي كان يتصف بها الصانع Demiurgus عند أفلاطون، من جهة ثانية.

والعالم السفلي عند برقلس كائن حيّ تخلقه وتسيطر عليه «النفوس الإلّهية». ولا يجوز أن نصف هذا العالم بالشرّ أو أن نسند الشرّ إلى المادّة بحد ذاتها، ما داما يصدران عن مبدأ إلّهي خيّر، فوجب أن ننظر إلى الشرّ كنقص يلحق بالدركات السفلى من سلّم الوجود[1]. وتختلف النفوس الإلّهية تلك عن النفوس الروحانية والنفوس البشرية، تبعاً للقسمة الثلاثية التي تتحكّم بنظام برقلس. ولكل من هذه الأقسام فروعها، فالنفوس الروحانية مثلاً تنقسم إلى ملائكة وشياطين daemons وأبطال أسطوريّين.

وتبلغ النفس البشرية غاية توقانها إلى الواحد في حركة العودة epistrophe التي تفضي إلى الاتحاد، وذلك بحكم خاصّية الوحدة التي تميّزها عن سائر الموجودات في العالم الأرضي وتمكنها من التطلّع نحو الوحدة المطلقة الخاصة بالمبدأ الأول، أو الواحد. ومع ذلك ذهب برقلس إلى أن النفس تتألف من جسد أثيري طبيعته وسط بين الماديّات وغير الماديّات، ولكنه غير قابل للانحلال. ومن خلال هذا الجسد تستطيع النفس أن تدرك الموجودات الحسّية، إدراك السبب للمسبّب، ما دامت تلمّ بالمعاني العقلية للموجودات المادّية بصورة غير مادّية، وللأشياء الجسدية بصورة غير جسدية، كما تدرك الموجودات العقلية على صورة الرسم eikonikos

---

(1) Theology of Plato, 1,17. قارن: F. Copleston, A Hist. of Phil., vol. I (pt. 2)p. 223.

(القضية ١٩٥). وتمر النفس في ثلاث مراحل قبل بلوغها مرحلة الاتحاد بالمبدأ الأوّل هي الحبّ والحقيقة والإيمان. والحقيقة هي النبراس الذي يهدي النفس إلى امتلاك الحق، بينما يكمن الإيمان في الصمت أمام الأول الذي لا يحيط به إدراك أو وصف.



خاتمة

تمثّل الأفلاطونية المحدثة المرحلة الأخيرة في تطور الفلسفة اليونانية والتركيب العقلي الأخير للتيارات الكبرى التي تمخّضت عنها إبّانَ ما ينيف على ألف سنة، وهي الفيثاغورية والأفلاطونية والأرسطوطالية والرواقية. ولا شك أن أفلوطين وبرقلس قد استطاعا أن ينسّقا في فلسفتهما ببراعة التراث الأفلاطوني خاصّة تنسيقاً تامًّا، بعد قرون من الشكوكية والتردّد اللذين تميزت بهما المدارس «الأكاديمية» التي انبثقت عن أفلاطون. وقد بنى هذان الفيلسوفان على أسس كان قد سبقهما إليها بعض فلاسفة الأفلاطونية الوسطى، كألبينوس وبلوطارخس ومكسيموس الصوري وسواهم في القرنين الأولين من العصر الميلادي، وحاولوا فيها الدفاع عن فلسفة أفلاطون وتنسيقها إلى حدّ ما.

كان آخر رؤساء مدرسة أثينا دمسقيوس Damascius (رئس المدرسة حوالى ٥٢٠ ب. م.) الذي كان قد تتلمذ على مارينوس Marinus خليفة برقلس الشهير. وكان من أشهر تلامذته سنبلقيوس Simplicius الذي كتب عدداً من الشروح على المقولات والطبيعيات والسماء وكتاب النفس لأرسطو، وأهمها شرحه للطبيعيّات الذي يحتوي على مقتطفات نادرة من أقوال الفلاسفة ما قبل السقراطيين. وينتهي تاريخ مدرسة أثينا سنة ٥٢٩ حين أمر الإمبراطور يوستنيانوس بإغلاق المدرسة التي كانت قد أصبحت آنذاك آخر معاقل الوثنية في صراعها مع المسيحية، وحظر تعليم الفلسفة في أنحاء الإمبراطورية، فرحل عدد من أساتذتها وعلى رأسهم دمسقيوس وسنبلقيوس وقدموا على بلاد

الفرس حيث استقبلهم كسرى أنوشروان الشهير بميوله الفلسفية والعلمية. إلّا أن إقامة هؤلاء الفلاسفة لم تطل في بلاد الفرس، فعادوا إلى بيزنطية بعد ذلك بسنتين، ولكن الحظر على تعليم الفلسفة لم يرفع.

في أوائل القرن السادس وقفت الفلسفة اليونانية، لا سيما في شكلها الأفلاطوني على مفترق ثلاثة طرق. في الغرب كان أهم روّادها بوئيوس Boethius (توفي ٥٢٥) الذي ترجم عدداً من مؤلفات أرسطو إلى اللاتينية وعلّق عليها. فترجم كتابَي المقولات والعبادة وكتاب النفس، فضلاً عن إيساغوجي فرفوريوس، كما وضع عدداً من المؤلفات المنطقية وكتاباً شهيراً هو تعزية الفلسفة De consolatio philosophiae. ومن المؤلفين الذين كان لهم أثر في تطوّر الأفلاطونية في العالم اللاتيني خلقديوس Chalcidius (النصف الأوّل من القرن الرابع) الذي ترجم محاورة طيماوس الشهيرة، وفيكتورينوس، Victorinus (القرن الرابع) الذي ترجم عدداً من مؤلفات أرسطو المنطقية وعلّق عليها، كما ترجم بعض المؤلفات الأفلاطونية المحدثة، وألّف عدداً من الكتب المنطقية واللاهوتية. وأثّر في القديس أغسطين (توفي ٤٣٠)، وهو الذي كان أهمّ الفلاسفة واللاهوتيّين الذين عملوا في هذه الحقبة الباكرة على التوفيق بين المسيحية والفلسفة اليونانية في شكلها الأفلاطوني، الذي بلغ أغسطين آنذاك في شكلٍ أفلاطوني محدث. وفي هذا المقام يجدر بنا أن نذكر المؤلّفات المنسوبة إلى ديونيس الأريوباجي Dionysius the Areopagite التي ظهرت في أواخر القرن الخامس، ولا سيّما الأسماء الإلّهية Divine Names وسلّم الموجودات السماوية Celestial Hierarchy، ذات الطابع الأفلاطوني المحدث والتي كان لها أبعد الأثر في تطوّر الفلسفات اللاتينية، كما يتبيّن من مؤلّفات جون سكوتس Eriugena (توفي حوالى ٨٧٧) وشروح القديس توما الأكويني (توفي ١٢٧٤).

في الشرق والجنوب، استمرّ أثر الفلسفة اليونانية في الإسكندرية حتى الفتح العربي سنة ٦٤١. وكان من أهمّ أعلامها في القرنين الرابع والخامس أمّونيوس Ammonius، وفيلوبونس Philopponus (المعروف بيحيى النحوي) المتوفى ٥٨٦، وألمبيودروس Olympiodorus، الذين ألفوا جميعاً شروحاً على منطق أرسطو وعملوا على التوفيق بين أفلاطون وأرسطو. إلّا أن الفضل في هجرة

الفلسفة اليونانية شرقاً يعود إلى كسرى أنوشروان الذي أسّس، حوالى سنة ٥٥٥، مدرسة جنديسابور التي أصبحت تدريجيًا أهم مركز للدراسات اليونانية والطب في ذلك العصر. ومن الشواهد على عناية أنوشروان بالفلسفة والعلم اليونانيين استقباله لأساتذة مدرسة أثينا السبعة لدى إقفالها سنة ٥٢٩، وتشجيعه أساتذة جنديسابور النساطرة على مواصلة دراساتهم الفلسفية والمنطقية والطبّية.

ولما تأسست بغداد عاصمة الخلافة العباسية سنة ٧٦٢، كانت مدرسة جنديسابور وبيمارستانها الشهيران من أوّل المراكز العلمية التي انطلق منها الفلسفة والطّب اليونانيّان غرباً إلى بغداد أوّلاً، ثم إلى الحواضر العلمية الأخرى في العالم العربي والإسلامي من حرّان والرّها حتى قرطبة في الطرف الغربي من الإمبراطورية الإسلامية[1]. وكانت بغداد قد أصبحت في عهد الخليفة العباسي المأمون (توفي ٨٣٣) أعظم مركز للدراسات العلمية والطبّية وللفلسفة اليونانية بوجه خاص، ومن قرطبة عاصمة الأندلس انطلقت شعلة هذه الفلسفة نحو الغرب اللاتيني ابتداءً من أواسط القرن الثاني عشر.

---

(١) راجع: M. Fakhry, **Hist. of Islamic Phil.**, pp. 1 - 31.

ثبت المراجع والمصادر

١ ـ المصادر والمراجع العامّة

Bréhier, E. **Etude de philosophie antique.** Paris, 1955.

Burnet, John. **Early Greek Philosophy.** London, 1930.

———. **Greek Philosophy: Thales to Plato.** London, 1964.

Copleston, F. **A History of Philosophy** (Greece and Rome). vols. 1 & 2, New York, 1962.

Diogenes, Laertius. **Lives of Eminent Philosophers.** Loeb Classical Library (Greek and English), London & Harvard, 1959 (2 vols.).

Dodds, E. R. **The Greeks and the Irrational.** Berkeley, 1951.

Gomperz, T. **Greek Thinkers,** (Engl. transl.), London, 1901 - 12 (4 vols.).

Guthrie, W. K. C. **The Greeks and their Gods.** London, 1950 / 54.

———. **A History of Greek Philosophy.** Cambridge, 1962 -81 (6 vols.).

Heath, T. C. **A History of Greek Mathematics.** Oxford, 1921.

Jaeger, W. **Paideia: The Ideals of Greek Culture.** (Engl. transl.), Oxford, 1939 - 45 (3 vols.).

———. **The Theology of the Early Greek Philosophers.** Oxford, 1947.

Owens, Joseph. **A History of Ancient Western Philosophy.** New York, 1959.

Robin, L. **Greek Thought.** (Engl. transl.), London, 1928.

Robinson, J. M. **Early Greek Philosophy.** Boston, 1968.

Sambursky, S. **The Physical World of the Greeks.** London, 1956.

Sarton, G. **A History of Science.** London, 1959 (2 vols.).

Windleband, W. **History of Ancient Philosophy.** (Engl. transl.), New York, 1956.

Zeller, E. **Die Philosophie der Griechen.** Leipzig, 1920 (5 vols.), (Engl. transl.), London & New York, 1876 - 1883.

——— . **Outlines of Greek Philosophy.**(Engl. transl.),. New York, 1948.

٢ ـ الفلاسفة واللاهوتيّون السابقون لسقراط

Bailey, C. **The Greek Atomists and Epicurus.** Oxford, 1928.

Cornford, F. **From Religion to Philosophy.** London, 1912.

——— . **Principium Sapientiae.** Cambridge, 1971.

Diels, H. **Doxographi Graeci .** Berlin, 1929.

——— . & Kranz, W. **Die Fragmente der Vosokraticker.** Berlin, 1954.

Freeman, K. **Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers.**Cambridge, 1957.

Heidel, A. **The Babylonian Genesis.** Chicago, 1951.

Hesiod. **Works and Days, Theogony, The Shield of Heracles.** (Transl. Richmond Lattimore), Ann Arbor, Michigan, 1959.

Kirk, G. S. and Raven, J. E. **The Presocratic Philosophers.** Cambridge, 1957.

Raven, J. E. **Pythagoreans and Eleatics.** Cambridge, 1948.

Shaeffer, Claude F. A. **Texts of Ras Shamra-Ugarit.** London, 1939.

٣ ـ سقراط وأفلاطون وأرسطو

Aristotle, **Works.** Loeb Classical Library (Greek and Engl.), Harvard & London.

Cherniss, H. **Aristotle's Critique of Pre-Socratic Philosophy.** Baltimore, 1935.

Düring, I. **Aristotle's Protrepticus.** Göteborg, 1961.

——— . **Aristotle in the Ancient Biographical Tradition.** Göteborg, 1957.

Cornford, F. **Plato and Parmenides.** London, 1939.

——— . **Plato's Cosmology.** London, 1948.

——— . **Plato's Theory of Knowledge.** London, 1935.

Demos, R. **The Philosophy of Plato.** New York, 1939.

Hamilton, E. & Cairns, H. **The Collected Dialogues of Plato.** Princeton, 1982.

Jaeger, W. **Aristotle: Fundamental Principles of the History of his Development.** (Engl. transl.), Oxford, 1948.

McKeon, R. P. **The Basic works of Aristotle.** New York, 1941.

Owens, J. **The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics.** Toronto, 1963.

Plato's **Works.** transl. by Benjamin Jowett. Oxford, 1871. Reprinted 1953 (4 vols.).

Rist, J. M. **Eros and Psyche** (Studies in Plato, Plotinus and Origen). Toronto, 1964.

Robin, L. **Platon.** Paris, 1935.

——— . **Atistote.** Paris, 1944.

Ross, W. D. **Aristotle.** London, 1956.

——— . **Aristotle's Metaphysics.** Oxford, 1924 (2 vols.).

——— . **Aristotle's Physics.** Oxford, 1936.

——— . **Plato's Theory of Ideas.** Oxford, 1951.

Shorey, P. **What Plato Said.** Chicago, 1933.

——— . **Platonism, Ancient and Modern.** Berkeley, 1938.

Taylor, A. E. **Plato, the Man and his work.** London, 1955.

——— . **Platonism and Its Influence.** London, 1924.

——— . **Aristotle.** London, 1919.

Vlastos, G. (Editor). **Plato, A Collection of Studies.** New York, 1971.

Wild, J. **Plato's Theory of Man.** Cambridge, Mass., 1946.

Xenophon, **Memorabilia and Apology** (Socratic Discourses). London, 1950.

Zeller, E. **Aristotle and the Earlier Peripatetics.** (Engl. transl.), New York, 1962.

٤ ـ الأبيقوريّون والرواقيّون

Aurelius, Marcus. **Meditations.** Penguin Books, 1964.

Bailey, C. **Epicurus, the Extant Remains.** Oxford, 1926.

——— . **The Greek Atomists and Epicurus.** Oxford, 1928.

De witt, N. W. **Epicurus and His Philosophy.** Minneapolis, 1954.

Edelstein, L. **The Meaning of Stoicism.** Harvard, 1966.

Epictetus. **Discourses and Enchiridion.** London & New York, 1966.

Festugière, A. J. **Epicurus and His Gods.** (Engl. transl.), Cambridge, Mass., 1956.

Hicks, R. D. **Stoic and Epicurean.** London, 1910.

Mates, B. **Stoic Logic.** Berkeley, 1953.

Sambrusky, S. **Physics of the Stoics.** London, 1959.

Von Arnim, H. **Stoicorum Verterum Fragmenta.** Leipzig, 1903-24, (4 vols.).

Watson, G. **The Stoic Theory of Knowledge.** Belfast, 1966.
Zeller, E. **The Stoics, Epicureans and Sceptics.** (Engl. transl.), London, 1880.

٥ ـ المشّاؤون والشكّاكون والقيروانيّون والكلبيّون

Bevan, E. E. **Stoics and Sceptics.** Oxford, 1913.
Brochard, V. **Les Sceptiques Grecs.** Paris, 1923.
Dudley, D. R. **A History of Cynicism.** London, 1937.
Field, G.C. **Plato and His Contempraries.** London, 1948.
Robin, L. **Pyrrhon et le scepticisme Grec.** Paris, 1944.
Sextus Empiricus. **Against the Mathematicians.** (Engl. transl.), 1933.
Zeller, E. **Plato and the Older Academy.** (Engl. transl.), Longmans, 1876.
——— . **A History of Ecclecticism in Greek Philosophy.** (Engl. transl.), Longmans, 1883.

٦ ـ الأفلاطونيّة الوسطى والمحدثة

Armstrong, H. A. **The Architecture of the Intelligible Universe.** Cambridge, 1949.
Bigg, E. **The Christian Platonists of Alexandria.** Oxford, 1913.
Bréhier, E. **La Philosophie de Plotin.** Paris, 1928.
Fakhry, M. **A History of Islamic Philosophy.** (Second edition), London & New York, 1983.
Iamblichus. **Protrepticus.** Stuttgart, 1967.
Inge, W. R. **The Philosophy of Plotinus.** London, 1929 (2 vols.).
Jamblichus. **Life of Pythagoras.** (Engl. transl.), London, 1918.
Jamblichus. **The Egyptian Mysteries.** (Engl. transl.), London, 1918.
Klibansky, R. **The Continuity of the Platonic Tradition.** 1939.
Merlan , Ph. **From Platonism to Neo-Platonism.** The Hague, 1968.
Plotinus. **Enneads.** (transl. S. McKenna), London, 1956.
Proclus. **The Elements of Theology.** Oxford, 1933.
Rist, J. **Eros and Psyche in Plato, Plotinus and Origen.** Toronto, 1964.
Rosan, L. J. **The Philosophy of Proclus.** New York, 1949.
Witt, R. E. **Albinus and the History of Middle Platonism.** Cambridge, 1937.
Whittaker, E. **The Neo-Platonists.** Cambridge, 1901.
Wolfson, H. A. **Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam.** Cambridge, Mass., 1947 (2 vols.).

٧ - مراجع عربية

الأهواني، أحمد فؤاد، **فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط**، مصر، ١٩٥٤.

بدوي، عبد الرحمن، **خريف الفكر اليوناني**، مصر، ١٩٤٢.

بدوي، عبد الرحمن، **ربيع الفكر اليوناني**، مصر، ١٩٤٢.

بـريّيه، أميل، **تاريخ الفلسفة: المرحلة الإغريقية والمرحلة الهلنستية**، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، ١٩٨٢.

ريفو، ألبير، **الفلسفة اليونانية، أصولها وتطوّرها**، ترجمة عبد الحليم محمود وأبي بكر زكري، مصر، ١٩٥٨.

غيث، جيروم، **أفلاطون**، بيروت، ١٩٨٢.

فخري، ماجد، **أرسطوطاليس**، بيروت (طبعة ثالثة)، ١٩٨٦.

كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مصر، ١٩٣٦.

متّى، كريم، **الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى**، بغداد، ١٩٦٥.

الفهـرس

هذا الكتاب

يرسم هذا الكتاب المعالم الرئيسية للفلسفة اليونانية منذ نشأتها الأولى. وهو أول كتاب عربي يعرض لهذه الفلسفة على هذا النحو المفصّل والواضح.

يقسّم المؤلف تاريخ الفلسفة اليونانية إلى ست مراحل هي: المرحلة الطبيعية أو الكوزمولوجية التي تبدأ بطاليس الملطي، والمرحلة الميتافيزيقية التي نَحَتْ نحو التجريد، والمرحلة الإنسانية التي يحلّ فيها الإنسان في مركز الدائرة من الكون، ومرحلة التأليف والتنسيق مع سقراط وأفلاطون وأرسطو، والمرحلة الأخلاقية وقوامها الرواقية والإبيقورية، والمرحلة الختامية التي تختصر فيها جميع المراحل السابقة وتبلغ فيها الفلسفة اليونانية نهايتها.

إنه كتاب جليل القدر كبير الفائدة، وسوف يجد فيه الطالب والباحث معاً مادة وافية تستكمل نقصاً بيّناً في المكتبة العربية.